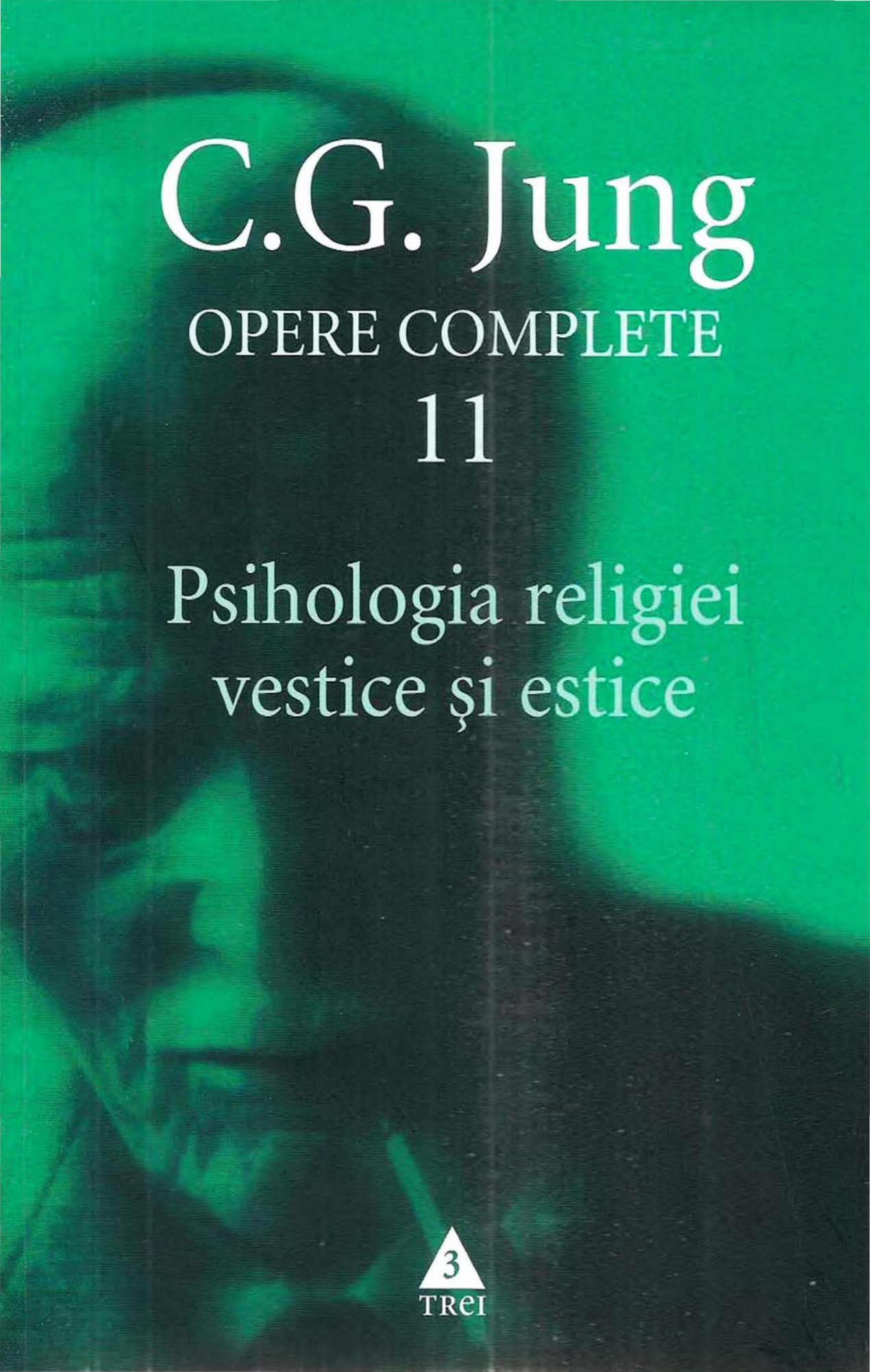


C.G. Jung

OPERE COMPLETE

11

Psihologia religiei vestice și estice

3
TREI

C.G. Jung

OPERE COMPLETE
11

PSIHOLOGIA RELIGIEI VESTICE ŞI ESTICE

Traducere din germană de
Viorica Nişcov

3
TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

MACHETAREA ŞI COPERTA SERIEI
Faber Studio (Silvia Olteanu şi Dinu Dumbrăvician)

REDACTOR
Daniela Ştefănescu

DTP
Ofelia Coşman

CORECTURĂ
Rodica Petcu, Roxana Samoilescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
JUNG, CARL GUSTAV
Psihologia religiei vestice şi estice / C. G. Jung; trad.: Viorica Nişcov. - Bucureşti : Editura Trei, 2010
Bibliogr.
ISBN 978-973-707-353-2

I. Nişcov, Viorica (trad.)

159.9

2

Această ediţie este bazată pe volumul 11 (*Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*), din C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Walter-Verlag, Solothurn şi Düsseldorf, 1995, îngrijit de Marianne Niehus-Jung, Lena Hurowitz-Eisner, dr. med. Franz Riklin, Lilly Jung-Merker, dr. phil. Elisabeth Rüf şi dr. phil. Leonie Zander. Pentru textul lui Jung la această ediţie:

Copyright © Stiftung der Werke von C.G. Jung, Zürich

Copyright © Editura Trei, 2010 — pentru prezenta ediţie în limba română

C.P. 27-0490, Bucureşti
Tel./Fax: +4 01 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN: 978-973-707-353-2

CUPRINS

Prima parte
Religia occidentală

I Psihologie şi religie 11

Prefaţă 13

1 Autonomia inconştientului 14

2 Dogmă şi simboluri naturale 47

3 Istoria şi psihologia unui simbol natural 80

II Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinităţii 127

Observaţie preliminară 129

1 Paralele precreştine la ideea de Trinitate 132

A. Babilon 132

B. Egipt 135

C. Grecia 138

2 Tată, Fiu şi Duh 150

3 Simbolurile 159

A. Symbolum Apostolicum 162

B. Simbolul lui Grigorie Taumaturgul 163

C. Simbolul nicean 164

D. Simbolul niceeano-constantinopolitan, athanasian şi lateranian 165

4 Cele trei Persoane din perspectivă psihologică 169

A. Ipoteza arhetipului 169

B. Christos ca arhetip 173

C. Duhul Sfânt 178

5 Problema celui de-al patrulea 185

A. Ideea unei tetrade 185
B. Psihologia cuaternității 201
C. Generalități despre simbolism 208
6 Considerații finale 215

III Simbolul transsubstanțierii în liturghie 225
1 Introducere 227
2 Diferitele părți ale ritualului transsubstanțierii 232
A. Oblatio panis 232
B. Pregătirea potirului 233
C. Ridicarea potirului pentru jertfă 236
D. Tămâierea ofrandei și a altarului 237
E. Epicleza 238
F. Consacrarea 238
G. Marea elevație 242
H. Postconsecratio 242
I. Sfârșitul canonului 244
K. Embolismus și fractio 244
L. Consignatio 246
M. Commixtio 246
N. Rezumat 247
3 Paralele la misterul transsubstanțierii 249
A. Teoqualo aztec 249
B. Viziunea lui Zosimos 252
4 Despre psihologia liturghiei 276
A. Generalități despre jertfa liturgică 276
B. Despre semnificația psihologică a jertfei 281
a. Ofrandele 281
b. Jertfa 284
c. Jertfitorul 291
d. Arhetipul jertfei 295
C. Liturghia și procesul de individuație 303

IV Cuvânt introductiv la Victor White, *Dumnezeu și inconștientul* 331
V Prefață la Zwi Werblowski, *Lucifer și Prometeu* 343
VI Fratele Klaus 348

VII Despre relaţia dintre psihoterapia şi asistenţa spirituală 359
VIII Psihanaliza şi asistenţă spirituală 380
IX Răspuns lui Iov 387
Lectori Benevolo 389
Răspuns lui Iov 394

Partea a doua

Religia orientală

X Comentariu psihologic la *Cartea tibetană a Marii Eliberări* 507
1 Deosebirea dintre gândirea orientală şi cea occidentală 507
2 Comentarii la text 526

XI Comentariu psihologic la *Bardo Thödol* (*Cartea tibetană a morţilor*) 544

XII Yoga şi Occidentul 563
XIII Cuvânt introductiv la Deisetz Teitaro Suzuki, *Marea eliberare* 572
XIV Despre psihologia meditaţiei orientale 594
XV Despre sfântul indian. Introducere la Heinrich Zimmer, *Drumul spre Sine* 612
XVI Prefaţă la *I Ching* 623

Bibliografie 645
Indice de nume 669
Indice de materii .....

PRIMA PARTE
RELIGIA OCCIDENTALĂ

I
PSIHOLOGIE ŞI RELIGIE

Prefață

La revizuirea traducerii germane a ciclului de prelegeri *Terry Lectures,* am profitat de ocazie să fac o serie de îmbunătățiri, cele mai multe sub forma unor dezvoltări și completări. Ultimele se referă, în principal, la cea de a doua și a treia prelegere. Spre deosebire de ediția engleză, la care adnotările sunt la sfârșitul cărții, în ediția de față ele sunt trecute ca note de subsol, ceea ce îl scutește pe cititor de căutări anevoioase.

Chiar și ediția engleză cuprinde substanțial mai mult decât putuse să conțină expunerea orală. Totuși s-a păstrat pe cât posibil stilul colocvial al prelegerii, nu în mică măsură și deoarece pentru gustul american acest stil se dovedește a fi mai accesibil decât acela al unei disertații științifice. Ediția germană se distanțează întru câtva și în această privință de originalul englez. Nu au fost făcute niciun fel de modificări de natură principială.

Octombrie 1939 Autorul

1
AUTONOMIA INCONŞTIENTULUI

1 Deoarece intenţia fondatorului catedrei *Terry Lectures* pare să fie aceea de a le da prilejul reprezentanţilor ştiinţelor naturii, ca şi ai filosofiei şi ai altor domenii ale ştiinţelor umane să-şi aducă partea lor de contribuţie la clarificarea eternei probleme a religiei şi deoarece Universitatea Yale m-a onorat cu ciclul *Terry Lectures* pentru 1937, cred că este de datoria mea să arăt ce legătură există între psihologie, sau mai degrabă între acea ramură specială a psihologiei medicale pe care o reprezint, şi religie sau ce poate spune prima despre aceasta din urmă. Deoarece religia este incontestabil una dintre manifestările cele mai timpurii şi mai generale ale sufletului omenesc, se înţelege de la sine că orice formă de psihologie care se ocupă de structura psihologică a personalităţii umane nu poate evita să ţină seamă cel puţin de faptul că religia nu este doar un fenomen social şi istoric, ci că reprezintă pentru un mare număr de oameni şi o problemă personală importantă.

2 Cu toate că am fost adesea numit filosof, eu sunt doar practician şi, ca atare, îmbrăţişez punctul de vedere fenomenologic. Sunt de părere că principiile empirismului ştiinţific nu sunt lezate dacă ocazional formulez reflecţii ce depăşesc simpla adunare şi clasificare de materiale experimentale. Cred că, de fapt, experienţa fără reflecţie nici nu este posibilă, deoarece „experienţa" este un proces de asimilare, fără de care nu este cu putinţă niciun fel de înţelegere. Din această constatare rezultă ca eu mă apropii de faptele psihologice din unghiul ştiinţelor naturii, şi nu din acela al filosofiei. În măsura în care

fenomenul religios are un aspect psihologic important, tratez tema din punct de vedere strict empiric, adică mă limitez la observarea fenomenelor şi mă abţin de la orice mod de examinare filosofică. Nu contest valabilitatea altor moduri de examinare, dar nu pot pretinde că aplică în mod corect atari puncte de vedere.

Sunt conştient de faptul că cei mai mulţi oameni cred că ştiu tot 3
ceea ce se poate şti despre psihologie, închipuindu-şi că psihologia nu e nimic altceva decât ceea ce ei ştiu despre ei înşişi. Psihologia este însă substanţial mai mult decât atât. În timp ce are puţin de-a face cu filosofia, ea se ocupă mai mult de fapte empirice, dintre care o bună parte este greu accesibilă unei experienţe medii. Intenţia mea este de a oferi câteva cunoştinţe, legate cel puţin de felul în care psihologia practică se confruntă cu problema religioasă. Se înţelege de la sine că dimensiunea problemei ar pretinde cu mult mai mult decât spaţiul a doar trei prelegeri, căci intrarea necesară în detalii concrete necesită tot atâta timp cât şi explicaţii. Primul capitol va fi un fel de introducere în problema psihologiei practice şi a relaţiilor ei cu religia. Cel de-al doilea se ocupă de acele fapte care demonstrează existenţa unei funcţii religioase autentice în inconştient. Cel de-al treilea capitol tratează simbolismul religios al proceselor inconştiente.

Deoarece expunerea mea este destul de neobişnuită, nu pot să 4
presupun că ascultătorii mei ar fi pe deplin familiarizaţi cu punctul de vedere metodologic al tipului de psihologie pe care o reprezint. Acest punct de vedere e exclusiv fenomenologic; ceea ce vrea să spună că se ocupă de fenomene, întâmplări, experienţe — pe scurt, de fapte. Adevărul lui e o stare de fapt, nu o judecată. Dacă, de pildă, psihologia vorbeşte de motivul naşterii din fecioară, ea se ocupă doar de existenţa unei asemenea idei, dar nu şi de problema dacă o astfel de idee este în vreun fel anume adevărată sau falsă. Ideea este psihologic adevărată, în măsura în care există. Dacă o idee apare într-un singur individ, existenţa ei psihologică e subiectivă. Dar ea este obiectivă, dacă e împărtăşită, printr-un *consensus gentium*, de către un grup mai mare.

Acest punct de vedere este acelaşi şi în cazul ştiinţelor naturii. 5
Psihologia tratează idei şi felurite alte conţinuturi spirituale la fel cum, bunăoară, zoologia tratează diferite specii de animale. Un elefant e

adevărat fiindcă există. Elefantul nu e nici concluzie logică, nici aserțiune, nici judecata subiectivă a unui autor. El este pur și simplu un fenomen. Dar noi suntem atât de obișnuiți cu părerea că evenimentele psihice sunt produse arbitrare ale unor evaluări libere, ba chiar născociri ale unui autor uman, încât nu putem scăpa de prejudecata că psihicul și conținuturile lui nu sunt decât propriile noastre invenții arbitrare sau produsul mai mult sau mai puțin iluzoriu al unor presupuneri și judecăți. Într-adevăr, anumite idei pot să apară aproape pretutindeni și în toate timpurile și pot chiar să se formeze spontan, indiferent de migrație și tradiție. Dar ele nu sunt făcute de individ, ci i se întâmplă acestuia, se îmbulzesc de-a dreptul să pătrundă în conștiința individuală. Aceasta nu e filosofie platoniciană, ci psihologie empirică.

6 Când vorbesc de religie trebuie să explic mai întâi ce înțeleg prin această noțiune. Religie, așa cum spune cuvântul latin *religere*, este *observarea atentă și conștiincioasă* a ceea ce RUDOLF OTTO[1] a numit adecvat „numinosul", anume o existență sau acțiune dinamică ce nu este determinată de un act de voință. Dimpotrivă, acțiunea cuprinde și stăpânește subiectul uman care e întotdeauna mai degrabă victima, decât autorul ei. Numinosul — indiferent care îi este cauza — e o condiție a subiectului, independentă de voința acestuia. În orice caz, atât dogma religioasă, cât și *consensus gentium* explică întotdeauna și pretutindeni că această condiție este subordonabilă unei cauze exterioare individului. Numinosul este fie însușirea unui obiect vizibil, fie influența unei prezențe invizibile care determină o schimbare specială a conștiinței. Asta este cel puțin regula generală.

7 Există totuși anumite excepții când e vorba de problema îndeplinirii practice a ritualului. Un număr mare de acte rituale sunt săvârșite cu singurul scop de a provoca intenționat acțiunea numinosului cu ajutorul unor anumite artificii magice, precum invocare, incantație, jertfă, meditație și alte practici yoga, chinuri autoimpuse de diferite feluri etc. Dar întotdeauna astfel de practici sunt precedate de credința religioasă într-o cauză divină exterioară și obiectivă.

1 *Das Heilige. Über dar Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.*

Biserica catolică, de pildă, oferă sacramentele cu scopul de a-i da credinciosului binecuvântarea lor spirituală; deoarece acest act s-ar reduce la a impune, printr-un procedeu incontestabil magic, prezenţa harului divin, se argumentează logic în felul următor: nimeni nu e capabil să impună prezenţa harului divin în actul sacramental, dar el este totuşi inevitabil prezent acolo, deoarece sacramentul este o instituţie divină, pe care Dumnezeu nu ar fi întemeiat-o dacă n-ar fi avut de gând s-o sprijine.[2]

Religia îmi pare a fi o atitudine specială a spiritului care, în 8
acord cu utilizarea primordială a noţiunii „religio", s-ar putea defini ca *luare în considerare şi observare atentă* a anumitor factori dinamici, interpretaţi ca „puteri": spirite, demoni, zei, legi, idei, idealuri, sau cum a mai denumit omul astfel de factori, pe care i-a resimţit ca suficient de puternici, de primejdioşi sau de folositori pentru a le acorda atenţie, sau ca suficient de mari, de frumoşi şi de profunzi pentru a-i venera cu evlavie şi a-i iubi. În engleză se spune adesea despre cineva care aspiră entuziast la ceva: „He is almost religiously devoted to his cause" [„Este devotat cauzei sale într-un mod aproape religios"]; WILIAM JAMES, de pildă, observă că adesea omul de ştiinţă nu are nicio credinţă, dar temperamentul său este evlavios.[3]

2 *Gratia adiuvans* [harul ajutător] şi *gratia sanctificans* [harul sanctificator] sunt efectele unui *sacramentum ex opere operato* [„unui sacrament, prin însuşi faptul împlinirii acţiunii"]. Sacramentul îşi datorează eficacitatea faptului că este instituit nemijlocit de însuşi Christos. Biserica e incapabilă să lege ritualul de har în aşa fel încât *actus sacramentalis* [„actul sacramental"] să producă prezenţa şi acţiunea harului, adică *res et sacramentum* [„realitate şi simbol/sacrament"]. Prin urmare, ritualul săvârşit de preot nu este *causa instrumentalis* [„cauza instrumentală"], ci doar *causa ministerialis* [„cauza slujitoare"].
[Cu excepţia rugăciunilor euharistice (v. mai jos cap. III), toate traducerile din latină, cuprinse în acest volum, sunt făcute de domnul dr. Willi Tauwinkl — *n. t.*]

3 „But our esteem for facts has not neutralized in us all religiousness. It is itself almost religious. Our scientific temper is devout." [„Dar preţuirea noastră pentru fapte nu a neutralizat în noi orice religiozitate. Dispoziţia noastră ştiinţifică este evlavioasă."] (*Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, pp. 14 şi urm.)

9 Aş vrea să fie limpede că prin cuvântul „religie"[4] nu înţeleg o mărturisire de credinţă. Este însă adevărat că orice confesiune se întemeiază iniţial, pe de-o parte, pe experienţa numinosului, pe de alta, pe „pistis", pe loialitate, credinţă, încredere faţă de o anume experienţă a acţiunii numinoase şi pe transformarea consecutivă a conştiinţei; convertirea lui Pavel este un exemplu izbitor în acest sens. S-ar putea deci spune că noţiunea de „religie" desemnează atitudinea specială a unei conştiinţe care s-a transformat prin experienţa numinosului.

10 Confesiunile sunt forme codificate şi dogmatizate ale unor experienţe religioase primordiale.[5] Conţinuturile experienţei sunt sanctificate şi, de regulă, încremenite într-o construcţie de idei rigidă, adesea complicată. Exersarea şi reproducerea experienţei primordiale au devenit ritual şi instituţie imuabilă. Ceea ce nu înseamnă neapărat o încremenire lipsită de viaţă. Dimpotrivă, aceasta poate deveni pentru nenumăraţi oameni, timp de secole, o formă de experienţă religioasă, fără să apară vreo necesitate vitală de a o schimba. Deşi Biserica catolică este adesea acuzată de rigiditate deosebită, ea admite că dogma e vie şi că formularea dogmei este de aceea într-un anumit sens capabilă de transformare şi dezvoltare. Chiar numărul dogmelor este nelimitat şi poate fi sporit în decursul timpului. Acelaşi lucru e valabil şi pentru ritual. Totuşi, toate transformările şi dezvoltările sunt determinate de cadrul iniţial al faptelor experimentate, ceea ce duce la un anume conţinut dogmatic şi o anume valoare afectivă. Până şi protestantismul, care s-a eliberat într-un mod aparent nelimitat de tradiţia dogmatică şi de ritualul codificat şi care s-a risipit astfel în peste patru sute de denominaţii, până şi el este constrâns să fie cel puţin creştin şi să se exprime în cadrul convingerii că Dumnezeu s-a revelat prin Christos care a pătimit pentru omenire. Acesta e un cadru

4 „Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam, caeremoniamque affert" [Religie este ceea ce acordă atenţie unei naturi superioare (numită divină)"] (CICERO, *De inventione rhetorica* II, col. 147). „Religiose testimonium dicere ex iurisiurandi fide" [„a aduce mărturie cu religiozitate din credinţă faţă de jurământul depus"] (CICERO, *Pro Coelio*, 55).

5 SCHOLZ (*Die Religionsphilosophie des Als-Ob*) îşi menţine acelaşi punct de vedere; vezi şi PEARCY, *A Vindication of Paul*.

precis cu conţinuturi precise, care nu pot fi legate sau amplificate de şi prin idei şi sentimente budiste sau islamice. Şi totuşi este incontestabil că nu doar Buddha sau Mahomed sau Confucius sau Zarathustra reprezintă fenomene religioase, ci şi Mithra, Attis, Cybele, Mani, Hermes şi multe religii exotice. Dacă adoptă o atitudine ştiinţifică, psihologul nu trebuia să ţină seamă de pretenţia unui crez sau a altuia de a reprezenta singurul adevăr etern. El trebuie să-şi îndrepte atenţia asupra laturii omeneşti a problemei religioase, de vreme ce se ocupă de experienţa religioasă primordială, indiferent de felul în care au transformat-o mărturisirile de credinţă.

Fiindcă sunt medic şi specialist în boli nervoase şi psihice, punctul 11
meu de pornire nu este o anume mărturisire de credinţă, ci psihologia lui *homo religious*, adică a omului care ţine cu grijă seamă de factorii care îl influenţează pe el şi condiţia lui generală. E uşor să denumeşti şi să defineşti aceşti factori potrivit cu tradiţia istorică sau cu etnologia, dar este o sarcină neobişnuit de dificilă să faci acelaşi lucru din punct de vedere psihologic. Contribuţia pe care pot s-o aduc în problema religiei provine exclusiv din experienţa practică pe care o am atât cu pacienţii mei, cât şi cu persoanele aşa-zise normale. Deoarece experienţa noastră cu oamenii depinde în mare măsură de ceea ce noi facem cu ei, nu văd altă cale de abordare a temei mele decât aceea de a vă da cel puţin o idee generală despre felul în care procedez în activitatea mea profesională.

Fiindcă orice nevroză este legată de viaţa cea mai intimă a omului, 12
pacientul va avea întotdeauna anumite reţineri, atunci când trebuie să dea o descriere exactă a tuturor împrejurărilor şi complicaţiilor care au dus iniţial la îmbolnăvirea lui. Dar de ce n-ar fi el în stare să vorbească nestingherit despre ele? De ce este temător, sfios sau pudic? Motivul îl constituie „luarea cu grijă în considerare" a unor anumiţi factori externi care se numesc opinie publică, respectabilitate sau renume bun. Şi chiar dacă are încredere în medicul său, chiar dacă nu se mai jeneză faţă de el, pacientul va ezita sau se va teme să-şi mărturisească *lui însuşi* anumite lucruri, ca şi cum ar fi primejdios să devină conştient de propria persoană. De obicei ne temem de acele lucruri care par copleşitoare. Dar există ceva mai puternic în om decât

el însuşi? Nu trebuie să uităm că orice nevroză este însoţită de o anumită demoralizare. În măsura în care omul este nevrotic, şi-a pierdut încrederea în el însuşi. Nevroza este o înfrângere umilitoare şi este resimţită ca atare de către acei oameni cărora propria psihologie nu le este cu totul necunoscută. Iar această înfrângere este provocată de ceva „ireal". Medicii l-au asigurat demult pe pacient că n-are nimic, că nu suferă cu adevărat de inimă, că nu are cu adevărat niciun fel de carcinom. Simptomele lui sunt imaginare. Cu cât crede mai mult că este un „malade imaginaire", cu atât sentimentul de inferioritate îi pătrunde întreaga personalitate. „Dacă simptomele mele sunt imaginare", va spune el, „de unde m-am căptuşit cu această blestemată de închipuire şi de ce îmi întreţin o asemenea absurditate?" Este într-adevăr tulburător să stai faţă în faţă cu un om inteligent care te asigură pe un ton aproape implorator că are un carcinom intestinal şi explică totodată, cu voce ezitantă, că ştie desigur că acest carcinom e doar un lucru imaginar.

13 Mă tem că reprezentarea noastră obişnuită, materialistă despre psihic nu ne este deosebit de utilă în cazurile de nevroză. Dacă sufletul ar fi dotat cu un corp subtil, am putea cel puţin spune că acest corp de abur sau de fum suferă de un carcinom real, chiar dacă întru câtva de formă gazoasă, întocmai precum corpul în materialitatea lui grosolană poate fi lovit de această boală. Caz în care cel puţin ar exista ceva real. De aceea medicina a avut dintotdeauna o aversiune puternică faţă de toate simptomele de natură psihică — fie corpul este bolnav, fie pacientul n-are nimic. Iar dacă nu poţi dovedi că într-adevăr corpul este bolnav, lucrul acesta ţine tocmai de faptul că mijloacele noastre actuale nu-i permit încă medicului să găsească natura adevărată a tulburării incontestabil organice.

14 Dar ce este de fapt psihicul? O prejudecată materialistă îl declară doar un epifenomen, un produs secundar al proceselor organice ale creierului. Orice tulburare psihică ar trebui să aibă o cauzalitate fizică sau organică ce nu poate fi identificată din pricina imperfecţiunii actuale a mijloacelor noastre de diagnosticare. Legătura de netăgăduit dintre psihic şi creier conferă acestui punct de vedere o anumită greutate, dar nu suficientă încât să-l transforme într-un adevăr exclusiv.

Nu ştim dacă în cazul nevrozei avem sau nu a face cu o tulburare reală a proceselor organice din creier, iar dacă e vorba de tulburări de natură endocrină, e imposibil de stabilit dacă ele nu sunt mai degrabă efecte decât cauze.

Pe de altă parte, e incontestabil că nevrozele au cauze psihice. 15
Într-adevăr, e foarte dificil să ne închipuim că o schimbare organică poate fi pe loc vindecată printr-o simplă confesare. Dar am văzut un caz de febră isterică, cu o temperatură de 39 de grade, care prin confesarea cauzelor psihologice s-a vindecat în câteva minute. Şi cum să ne explicăm cazuri de îmbolnăviri fizice evidente, influenţate sau chiar vindecate prin simpla discutare a unor anumite conflicte sufleteşti dureroase? Am văzut un caz de psoriasis, întins practic pe tot corpul şi care în câteva săptămâni de tratament psihologic s-a redus în proporţie de nouăzeci la sută. În alt caz, un pacient făcuse o operaţie din cauza unei dilatări a intestinului gros. Îi fuseseră extirpaţi patruzeci de centimetri de intestin gros, dar curând se produsese o altă dilatare considerabilă a părţii rămase. Pacientul era disperat şi refuza o a doua operaţie, deşi chirurgul o socotea inevitabilă. De îndată ce anumite fapte intime de natură psihologică au ieşit la iveală, intestinul gros a început să funcţioneze normal.

Astfel de experienţe, deloc rare, ne fac cu greu să credem că psih- 16
icul nu e nimic sau nu e decât un fapt închipuit. El însă nu e acolo unde îl caută o minte mioapă. El există, dar nu sub formă fizică. Este o prejudecată aproape ridicolă aceea după care existenţa nu poate fi decât corporală. Într-adevăr, singura formă de existenţă pe care o cunoaştem nemijlocit este cea psihică. Am putea spune la fel de bine şi invers, că existenţa fizică este doar o consecinţă, atâta timp cât despre materie ştim câte ceva doar în măsura în care putem percepe imagini psihice, transmise prin simţuri.

Facem desigur o mare greşeală dacă uităm acest adevăr simplu, 17
dar fundamental. Dacă nevroza n-ar avea altă cauză decât închipuirea, ea ar fi totuşi un lucru foarte real. Dacă un om şi-ar închipui că eu sunt duşmanul lui de moarte şi m-ar ucide, aş fi mort din pricina unei simple închipuiri. Închipuirile există şi pot fi la fel de adevărate şi la fel de nocive şi de primejdioase ca şi stările fizice. Cred chiar că

tulburările psihice sunt mult mai primejdioase decât epidemiile sau cutremurele. Nici măcar epidemiile de ciumă și de vărsat din Evul Mediu n-au ucis atâția oameni pe cât au făcut-o anumite divergențe de opinii în anul 1914 sau anumite „idealuri" politice în Rusia.

18 Cu toate că nu-și poate atinge propria formă de existență, punctul arhimedic exterior lipsind, spiritul nostru totuși există. Psihicul există, el este chiar existența însăși.

19 Ce să-i răspundem deci pacientului nostru cu carcinomul închipuit? I-aș răspunde: „Da, prietene, suferi într-adevăr de o afecțiune canceroasă. Ascunzi într-adevăr un rău mortal, care însă nu-ți va omorî corpul, fiindcă e imaginar. Dar îți va ucide finalmente sufletul. Ți-a distrus și înveninat deja relațiile umane și fericirea personală și se va întinde astfel tot mai mult până când îți va înghiți întreaga existență psihică, iar până la urmă n-o să mai rămână nimic uman în tine, ci doar o distrugătoare tumoare malignă."

20 Pentru pacientul nostru e limpede că nu el este autorul închipuirii sale morbide, cu toate că rațiunea lui teoretică va încerca cu siguranță să-l convingă că el este făcătorul și proprietarul ei. Când suferi de un adevărat carcinom, nu crezi niciodată că ești tu însuți autorul responsabil de un astfel de rău, deși carcinomul se află în propriul tău corp. Dar când e vorba de psihic, simțim imediat un soi de responsabilitate, ca și cum am fi făcătorii propriilor noastre stări. Această prejudecată este de dată relativ recentă. Nu cu mult timp în urmă, până și persoane foarte civilizate își închipuiau că agenții psihice puteau să ne influențeze mintea și sufletul. Existau magicieni și vrăjitoare, duhuri, demoni și îngeri, chiar zei care puteau să trezească în om anumite schimbări psihologice. În timpuri mai vechi, omul cu carcinomul închipuit ar fi simțit desigur cu totul altceva față de ideea lui. Ar fi presupus probabil că cineva l-a vrăjit sau că a fost posedat. Nicicând nu i-ar fi trecut prin cap că el este autorul unei astfel de fantasme.

21 Într-adevăr, presupun că ideea lui de carcinom este o excrescență spontană din acea parte a psihicului care nu este identică cu conștiința. Ea apare ca o structură autonomă care pătrunde cu forța în conștiință. Despre conștiință se poate spune că este singura noastră existență psihică, dar carcinomul își are propria *lui* existență psihică,

independentă de noi. Această constatare pare să concorde pe deplin cu faptele observate. Dacă supunem un astfel de caz *experimentului asociativ*[6], vom descoperi curând că omul nu este stăpân în propria casă: reacţiile îi sunt temporizate, modificate, reprimate sau înlocuite cu intruşi autonomi. La o sumă de cuvinte-stimul răspunde nu prin intenţia lui conştientă; ci prin anumite conţinuturi autonome care îi sunt foarte adesea chiar necunoscute subiectului. În cazul nostru vom descoperi cu siguranţă răspunsuri care provin din complexul psihic aflat la rădăcina ideii de carcinom. Ori de câte ori un cuvânt-stimul nimereşte peste ceva legat de complexul ascuns, reacţia conştiinţei Eului e tulburată sau chiar înlocuită de un răspuns provenind din complex. Este ca şi cum complexul ar fi o fiinţă autonomă, capabilă să tulbure intenţiile Eului. Complexele se comportă într-adevăr ca personalităţi secundare sau parţiale care posedă o viaţă spirituală proprie.

Unele complexe sunt total desprinse de conştiinţă, deoarece aceasta 22
a preferat să scape de ele prin refulare. Dar există alte complexe care n-au fost niciodată în conştiinţă şi care de aceea n-au putut fi niciodată refulate. Ele cresc din inconştient şi invadează conştiinţa cu convingerile şi impulsurile lor stranii şi de nezdruncinat. Cazul pacientului nostru aparţine ultimei categorii. În ciuda culturii şi inteligenţei sale, el a fost victima neajutorată a ceva care l-a încălecat şi l-a luat în stăpânire. A ajuns complet incapabil să se ajute în vreun fel oarecare împotriva forţei demonice a stării sale morbide. Ideea obsesivă l-a invadat, într-adevăr, asemenea unui carcinom. A apărut într-o bună zi şi de-atunci a rămas de neclintit; au existat doar scurte intervale libere.

Apariţia unor asemenea cazuri explică până la un punct de ce 23
oamenii se tem să devină conştienţi de ei înşişi. Ar putea să fie într-adevăr ceva în spatele cortinei — nu se ştie niciodată — şi, iată de ce, se preferă „să se ia atent în considerare" factori din afara conştiinţei. În cei mai mulţi oameni există un fel de δεισιδαιμονία (frică de Dumnezeu) primitivă faţă de conţinuturile posibile ale inconştientului. Dincolo de orice sfială firească, de orice sentiment de jenă

6 JUNG (ed.), *Diagnostische Assoziationsstudien.*

și de bun-simț există o frică ascunsă față de „perils of the soul", de primejdiile sufletului. Firește, opunem rezistență în a recunoaște o frică atât de ridicolă. Dar ar trebui să înțelegem că această frică nu este deloc nemotivată; dimpotrivă, ea este cu prisosință motivată. Nu suntem niciodată siguri dacă o idee nouă nu va pune stăpânire fie pe noi înșine, fie pe vecinul nostru. Știm atât din istoria mai nouă, cât și din cea veche că astfel de idei sunt adesea atât de stranii, atât de bizare, încât cu greu rațiunea poate fi de acord cu ele. Fascinația care se leagă aproape întotdeauna de asemenea idei produce o obsesie fanatică ce face, la rându-i, ca toți disidenții — indiferent cât de bine intenționați sau de rezonabili sunt — să fie arși de vii sau decapitați sau exterminați în masă cu mitraliere moderne. Nu ne putem liniști nici măcar cu ideea că astfel de lucruri aparțin unei epoci demult trecute. Din nefericire ele par să aparțină nu doar prezentului, ci sunt de așteptat în bună măsură și pe viitor. „Homo homini lupus" este un dicton trist, dar etern valabil. Omul s-a săturat cu adevărat să se teamă de forțele impersonale care sălășluiesc în inconștient. Avem o sfântă inconștiență în legătură cu acele forțe, deoarece ele nu se manifestă niciodată sau cel puțin aproape niciodată în acțiunile noastre personale și în condiții obișnuite. Dacă însă, pe de altă parte, se strâng mai mulți oameni la un loc și se constituie o plebe, atunci se dezlănțuie dinamismele omului colectiv, bestiile sau demonii care mocnesc în fiecare individ, până când acesta devine o părticică dintr-o masă. În cadrul masei, omul coboară inconștient la un nivel moral și intelectual mai scăzut; la nivelul care se află sub pragul conștiinței și care e gata să izbucnească de îndată ce este sprijinit și atras prin constituirea unei mase.

24 Îmi pare a fi o neînțelegere funestă aceea care consideră psihicul uman doar o problemă personală și îl explică exclusiv printr-un punct de vedere personal. O astfel de explicație este aplicabilă doar individului în activitățile și relațiile sale cotidiene obișnuite. Dacă însă intervine o ușoară tulburare, de pildă sub forma unei întâmplări neprevăzute, întru câtva neobișnuite, atunci apar pe loc, absolut neașteptat, forțe instinctuale, noi, chiar stranii. Ele nu mai pot fi explicate prin cauze personale, căci sunt comparabile evenimentelor mai

degrabă primitive, cum ar fi, de pildă, panica dezlănțuită de o eclipsă de soare sau altele asemenea. Încercarea, bunăoară, de a explica izbucnirea criminală a ideilor bolșevice printr-un complex patern personal îmi pare ciudat de nesatisfăcătoare.

Schimbarea caracterului care se produce prin izbucnirea forțelor 25
colective este uimitoare. O ființă blândă și rațională se poate transforma într-un dement furios sau într-un animal sălbatic. Suntem întotdeauna înclinați să dăm vina pe împrejurările exterioare, dar nimic nu ar putea exploda în noi, dacă nu ar fi existat acolo de mai înainte. Trăim, într-adevăr, pe un vulcan și, după câte știm, nu există niciun mijloc omenesc de protecție împotriva unei erupții posibile care poate ucide pe oricine aflat pe raza lui de acțiune. E desigur un lucru bun să predici rațiune și bun-simț, dar ce poți să faci dacă ai drept ascultători o casă de nebuni sau o masă de oameni tulburată la nivel colectiv? Între cele două categorii diferența nu e prea mare, căci atât nebunul, cât și plebea sunt puși în mișcare de forțe impersonale copleșitoare.

Într-adevăr, nu e nevoie decât de o nevroză pentru a stârni o forță 26
de nestăpânit cu mijloace raționale. Cazul carcinomului nostru arată limpede cât de neputincioase sunt rațiunea și judecata omenească în fața absurdității celei mai palpabile. Eu îmi sfătuiesc pacienții să interpreteze o astfel de absurditate evidentă, dar invincibilă, drept manifestare a unei forțe și a unui sens pe care încă nu le înțelegem. Experiența m-a învățat că o metodă mult mai eficientă este a încerca să luăm în serios un astfel de fapt și să căutăm o explicație plauzibilă. Dar explicația este suficientă doar dacă produce o ipoteză asemănătoare cu acțiunea morbidă. Cazul nostru se vede confruntat cu o forță a voinței și cu o sugestie cărora conștiința nu le poate opune nimic corespunzător. În această situație precară ar fi o strategie greșită aceea de a încerca să convingem pacientul că el se află într-un fel oarecare, chiar dacă extrem de ininteligibil, în spatele simptomului său, că-l inventează și-l întreține în ascuns. O asemenea interpretare i-ar paraliza pe loc combativitatea și l-ar demoraliza. Mult mai bine e dacă va înțelege că complexul său este o forță autonomă care se ridică împotriva personalității sale conștiente. Afară de asta, o asemenea

explicaţie corespunde mult mai bine faptelor reale decât reducerea la cauze personale. O motivaţie personală aparentă există, ce-i drept, dar ea nu este făcută intenţionat, ci pur şi simplu îi scapă pacientului.

27 Dacă, în eposul babilonic, Ghilgameş[7] îi provoacă pe zei prin aroganţă şi hybris, aceştia creează un om cu aceeaşi putere ca Ghilgameş spre a pune o stavilă ambiţiei ilegitime a eroului. Exact acelaşi lucru s-a petrecut cu pacientul nostru: el este un gânditor ocupat permanent să ordoneze lumea prin forţa intelectului şi a raţiunii sale. Prin ambiţie a reuşit cel puţin să-şi făurească un destin personal. El a constrâns totul să se supună legii necruţătoare a raţiunii sale; dar undeva natura s-a strecurat şi s-a răzbunat pe el sub forma absurdităţii absolut inatacabilă a ideii de carcinom. Acest plan iscusit a fost născocit de inconştient pentru a-l încătuşa crunt şi nemilos. A fost lovitura cea mai puternică ce a putut fi dată idealurilor sale raţionale şi mai ales credinţei sale în atotputernicia voinţei umane. O astfel de obsesie poate să apară doar la un om care abuzează curent de raţiune şi de intelect în scopuri egoiste de putere.

28 Ghilgameş a scăpat însă de răzbunarea zeilor. El a avut vise premonitorii de care a ţinut seamă. Ele i-au arătat cum putea să-şi învingă duşmanul. Pacientul nostru, care trăieşte într-o epocă în care zeii au dispărut şi chiar au căpătat o faimă proastă, a avut şi el vise, dar nu le-a dat ascultare. Cum ar putea un om inteligent să fie atât de superstiţios, încât să ia visele în serios! Prejudecata universală îndreptată împotriva viselor este doar unul dintre simptomele unei subevaluări mult mai grave, anume aceea a sufletului omenesc în genere. Dezvoltarea fabuloasă a ştiinţei şi tehnicii este de cealaltă parte ţinută în cumpănă de o lipsă înspăimântătoare de înţelepciune şi introspecţie. Doctrina noastră religioasă vorbeşte, ce-i drept, de un suflet nemuritor; dar spune puţine cuvinte binevoitoare despre psihicul omenesc adevărat, care ar ajunge de-a dreptul în locul veşnicei osânde, dacă lumea n-ar fi dominată de o acţiune specială a harului divin. Aceşti doi factori sunt în mare măsură, dar nu exclusiv, responsabili de subevaluarea generală a psihicului. Mult mai vechi decât aceste

7 [*Das Gilgamesch-Epos*. Ed. şi trad. de SCHOTT.]

evoluţii mai recente sunt spaima primitivă şi repulsia faţă de tot ceea ce se învecinează cu inconştientul.

Conştiinţa trebuie să fi fost la începuturile sale un lucru foarte 29
precar. În comunităţile relativ primitive se poate şi astăzi observa ce uşor se pierde ea. Unul din „perils of the soul"[8] este, de pildă, pierderea sufletului. Acesta este cazul atunci când o parte a sufletului devine din nou inconştientă. Un alt exemplu este starea de amoc[9], corespunzătoare turbării din saga germanică[10]. Este o stare mai mult sau mai puţin totală de transă, însoţită adesea de efecte sociale pustiitoare. Chiar şi o emoţie foarte obişnuită poate determina o pierdere considerabilă de conştiinţă. Primitivii cultivă de aceea forme căutate de politeţe, vorbesc cu glas scăzut, îşi depun armele, merg foarte încet, îşi înclină capul, îşi arată palmele. Până şi formele noastre de politeţe mai atestă luarea în considerare, de natură „religioasă", a unor posibile pericole psihice. Influenţăm favorabil destinul urându-ne în chip magic „bună ziua". Este un obicei prost acela de a ţine mâna stângă în buzunar sau la spate când salutăm. Dacă vrem să fim deosebit de prevenitori, îl salutăm pe celălalt cu ambele mâini. În faţa persoanelor cu mare autoritate ne înclinăm capul descoperit, adică le oferim capul neprotejat, spre a-l influenţa favorabil pe cel puternic, care ar putea cu uşurinţă să fie brusc cuprins de un acces de furie. În cazul dansurilor războinice, primitivii pot să ajungă într-o asemenea stare de surescitare, încât să ucidă.

Viaţa primitivului este plină de o permanentă luare în considerare 30
a posibilelor pericole psihice care-l pândesc, iar încercările şi procedeele de a diminua riscul sunt nesfârşite. Crearea unor zone tabu este expresia exterioară a acestui fapt. Nenumăratele tabuuri sunt zone psihice delimitate care trebuie riguros respectate. Am făcut cândva o greşeală teribilă pe când mă aflam într-un trib de pe coastele sudice ale masivului Mount Elgon. Mă interesam de casele duhurilor, pe care le întâlneam adesea în păduri, şi în timpul unui taifas, am pomenit

8 FRAZER, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 30 şi urm.; CRAWLEY, *The Idea of the Soul*, pp. 82 şi urm.; LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive, passim.*

9 FENN, *Running Amok.*

10 NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube.*

cuvântul „selelteni", ceea ce înseamnă „duh". Deodată au tăcut toţi, iar eu m-am simţit foarte încurcat. Şi-au întors privirea de la mine, deoarece pronunţasem cu voce tare un cuvânt evitat cu grijă de toţi şi deschisesem astfel calea unor consecinţe extrem de primejdioase. A trebuit să schimb tema de discuţie ca să pot continua taifasul. Aceiaşi oameni m-au asigurat că nu au niciodată vise. Visele ar fi privilegiul căpeteniei şi al vraciului. Vraciul mi-a mărturisit că nu mai are vise, fiindcă acum le are, în schimb, comisarul districtual. „De când au venit englezii în acest ţinut, nu mai avem vise", a spus el. „Comisarul districtual ştie totul despre război şi boli şi unde trebuie să trăim." Această stranie constatare derivă din faptul că mai înainte vreme visele erau instanţa politică supremă, erau vocile lui „mungu" (numinosul, Dumnezeu). De aceea, pentru un om obişnuit ar fi fost neînţelept să lase impresia că ar avea vise.

31 Visele sunt vocile necunoscutului care ameninţă mereu cu noi viclenii, cu noi primejdii, cu victime, războaie şi alte lucruri supărătoare. Un negru african a visat o dată că duşmanii lui îl prinseseră şi-l arseseră de viu. A doua zi şi-a adunat rubedeniile şi le-a implorat să-l ardă. Acestea au fost de acord, în sensul că i-au legat picioarele şi i le-au pus în foc. Firește că a fost rău mutilat, dar astfel a scăpat de duşmanii lui.[11]

32 Există o sumedenie de rituri magice cu unicul scop de apărare împotriva tendinţelor imprevizibile şi primejdioase ale inconştientului. E curios că spiritul primitiv nu se simte deranjat de faptul că, pe de-o parte, visul este solie şi voce divină, pe de altă parte, un izvor niciodată secat de necazuri. Găsim rămăşiţe încă vizibile ale acestui fapt primitiv în psihologia profeţilor iudaici.[12] Destul de des, ei ezită să dea ascultare vocii. Şi a fost — trebuie să recunoaştem — o ispravă dură pentru un om credincios ca Osea să ia de soţie o prostituată spre a asculta de porunca Domnului. Din cele mai vechi timpuri ale umanităţii a existat o pornire acuzată de a limita, prin forme şi legi precise, influenţa „supranaturală" nestăpânită şi arbitrară. Iar procesul s-a

11 LÉVY BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; apoi, *La Mentalité primitive*, III: „Les Rêves".

12 HAEUSSERMANN, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*.

continuat în istorie sub forma sporirii riturilor, a instituţiilor şi a convingerilor. În ultimii două mii de ani vedem cum instituţia Bisericii creştine a preluat funcţia de protecţie şi de mediere între aceste influenţe şi om. În scrierile ecleziastice din Evul Mediu nu se neagă faptul că influenţa divină se poate eventual exercita prin vise, dar nu se insistă asupra acestui punct de vedere, iar Biserica îşi păstrează dreptul de a decide în fiecare caz în parte dacă e vorba sau nu de o revelaţie onirică autentică.

Într-un excelent tratat despre vise şi despre funcţia lor, BENEDICTUS PERERIUS, S. J. spune: „Într-adevăr, Dumnezeu nu este legat de legi temporale de acest fel şi nu-i lipseşte prilejul să acţioneze, căci îşi insuflă visele oriunde, oricând şi oricui voieşte."[13] Următorul pasaj aruncă o lumină interesantă asupra relaţiilor dintre Biserică şi problema viselor: „Într-adevăr, citim la Cassian, în *Collatio* 22, că acei învăţători şi călăuzitori din vechime ai monahilor s-au aplecat cu sârguinţă asupra cercetării şi detectării unora dintre cauzele viselor."[14] PERERIUS clasifică visele în felul următor: „... multe sunt naturale, unele omeneşti, unele chiar divine."[15] Visele au multe cauze: 1. O suferinţă fizică. 2. Un afect sau o agitaţie sufletească puternică, determinată de iubire, speranţă, frică sau ură (pp. 126 şi urm.). 3. Puterea şi viclenia demonului, adică aceea a unui zeu păgân sau a diavolului creştin. „Căci demonul poate să cunoască efecte naturale ce vor apărea cândva, în mod necesar, din anumite cauze, poate [să cunoască] lucruri pe care el însuşi le va face ulterior, poate [să cunoască] lucruri ascunse, atât prezente, cât şi

13 [Deosebindu-se de prima ediţie într-un singur volum a lucrării de faţă (1940), care nu conţine traducerea următoarelor pasaje latineşti, dispunerea acestui capitol urmează, din motive tehnice, pe aceea din volumul cuprins în ediţia completă (1963): traducerea în text, citatele originale în notele de subsol — *n. ed.*] „Deus nempe, istiusmodi temporum legibus non est alligatus nec opportunitate temporum eget ad operandum, ubicunque enim vult, quandocunque, et quibuscunque vult, sua inspirat somnia" (*De magia. De observatione somniorum et de divinatione astrologica, libri tres*, p. 147).

14 „Legimus enim apud Cassianum in collatione 22. veteres illos monachorum magistros et rectores, in perquirendis, et excutiendis quorundam somniorum causis, diligenter esse versatos" (*loc. cit.*, p. 142).

15 „... multa sunt naturalia quaedam humana, nonnulla etiam divina." (*loc. cit.*, p. 145).

trecute, şi să li le arate oamenilor în vis."[16] Referitor la diagnosticul interesant al viselor demonice, autorul afirmă: „... se poate deduce ce vise sunt trimise de demon: în primul rând, dacă apar mai des vise care arată lucruri viitoare sau ascunse, a căror cunoaştere nu este spre folosul propriu sau al altora, ci duce la etalarea deşartă de cunoştinţe bizare sau chiar la a face rău ..."[17] 4. Vise care vin de la Dumnezeu. În legătură cu semnele care trimit la natura divină a unui vis, autorul spune: „... după valoarea lucrurilor arătate în vis: într-adevăr, dacă oamenii cunosc în vis lucruri a căror cunoaştere sigură îi poate reveni omului doar prin îngăduinţa şi darul lui Dumnezeu, şi anume cele despre care în şcolile teologilor se spune că privesc lucrurile viitoare, precum şi tainele inimilor care, retrase în adâncurile sufletelor, sunt ascunse întru totul înţelegerii celor muritori şi, în sfârşit, tainele de seamă ale credinţei noastre, neputând fi revelate nimănui altfel decât prin învăţătura lui Dumnezeu<!!> ... apoi, acest lucru este dovedit <ca fiind dumnezeiesc> cel mai mult printr-o iluminare şi emoţie lăuntrică a sufletelor, influenţează voinţa, îl face pe om sigur de credinţa şi autoritatea visului său în aşa fel încât să recunoască limpede şi să judece clar că Dumnezeu este autorul lui şi fără nicio îndoială să vrea şi să trebuiască să-i dea crezare."[18] Deoarece, după cum

16 „Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quaecunque ipsemet postea facturus est, potest tam praesentia, quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare" (*loc. cit.*, p. 129).

17 „ ... coniectari potest, quae somnia missa sint a daemone: primo quidem, si frequenter accidant somnia significantia res futuras, aut occultas, quarum cognitio non ad utilitatem, vel ipsius, vel aliorum, sed ad inanem curiose scientiae ostentationem, vel etiam ad aliquid mali faciendum conferat" (*loc. cit.*, p. 130).

18 „ ... ex praestantia rerum, quae per somnium significatur: nimirum, si ea per somnium innotescant homini, quorum certa cognitio, solius Dei concessu ac munere potest homini contingere, huiusmudi [sic] sunt, quae vocantur in scolis Theologorum, futura contingentia, arcana item cordium, quaeque intimis animorum inclusa recessibus, ab omni penitus mortalium intelligentia oblitescunt, denique praecipua fidei nostrae mysteria, nulli, nisi Deo docente manifesta <!!> ... Deinde, hoc ipsum <divinum esse> maxime declaratur interiori quadam animorum illuminatione atque commotione, qua Deus sic mentem illustrat, sic voluntatem afficit, sic hominen de fide et autoritate eius somnii certiorem facit, ut Deum esse ipsius auctorem, ita perspicue agnoscat, et liquido iudicet, ut id sine dubitatione ulla credere, et velit, et debeat" (*loc. cit.*, pp. 131 şi urm.).

s-a spus mai sus, diavolul este în stare să insufle vise cu preziceri exacte ale unor întâmplări viitoare, autorul adaugă un citat din GRIGORE CEL MARE: „Bărbaţii cei sfinţi ... printr-un anumit simţ lăuntric, fac deosebire între iluzii şi revelaţii, între înseşi glasurile viziunilor şi imagini, astfel încât să ştie ce primesc de la un spirit bun sau ce îndură de la cel amăgitor. Căci dacă mintea n-ar fi cu băgare de seamă în privinţa acestor lucruri, s-ar cufunda în multe zădărnicii din pricina duhului amăgitor, care uneori obişnuieşte să prezică multe lucruri adevărate, pentru ca, în cele din urmă, să poată prinde sufletul în laţ prin vreo minciună."[19] O asigurare binevenită împotriva acestei nesiguranţe pare să fie atunci când visele se ocupă de „tainele principale ale credinţei noastre". În biografia Sfântului Antonie, ATANASIE ne dă o idee despre abilitatea demonilor în a prezice evenimente viitoare.[20] După acest autor, ei apar uneori chiar sub chip de călugări, cântând psalmi, citind cu voce tare din Biblie, exprimând comentarii creatoare de confuzie despre comportamentul moral al fraţilor.[21] PERERIUS pare în schimb să aibă încredere în criteriul său şi continuă: „Aşadar, după cum lumina naturală a minţii noastre ne face să discernem limpede adevărul principiilor prime, fiindcă îndată, fără vreo dovadă, le cuprindem în asentimentul nostru, tot astfel în visele date de Dumnezeu, lumina divină, strălucind asupra minţilor noastre, ne face să înţelegem si să credem cu hotărâre că aceste vise sunt şi adevărate, şi divine."[22] PERERIUS nu abordează întrebarea riscantă dacă orice convingere nestrămutată, care provine dintr-un vis, atestă în mod necesar originea divină a visului. El consideră doar ca de la sine înţeles faptul că un astfel de vis

19 „Sancti viri... inter illusiones, atque revelationes, ipsas visionum voces et imagines, quondam intimo sapore discernunt, ut sciant quid a bono spiritus percipiant, et quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui nonnunquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate laceare" (*Dialogorum liber* 4, cap. 48 B, în PERERIUS, *loc. cit.*, p. 132). Cf. şi MIGNE, PL LXXVII, col. 412.

20 BUDGE, *The Book of Paradise* I, pp. 37 şi urm.

21 *Loc. cit.*, pp. 33 şi urm. şi 37.

22 „Quemadmodum igitur naturale mentis nostrae lumen facit non evidenter cernere veritatem primorum principiorum, eamque statim citra ullam argumentationem, assensu nostro complecti: sic enim somniis a Deo datis, lumen divinum animis nostris affulgens, perficit, ut ea somnia, et vera et divina esse intelligamus, certoque credamus" (*loc. cit.*).

prezintă firesc caractere ce corespund „tainelor principale ale credinței noastre" și nu corespund, din întâmplare, tainelor altei credințe. În această privință, umanistul CASPAR PEUCER este mult mai precis și mai restrictiv. El spune: „Visele divine sunt cele care înfățișează Sfintele Scripturi ca inspirate de Dumnezeu, dar nu oricui fără deosebire, nici acelora care caută sau așteaptă revelații extraordinare în închipuirea lor, ci Sfinților și Profeților, după judecata și voința lui Dumnezeu, și nu despre fapte neînsemnate sau despre lucruri ușuratice și trecătoare, ci despre Christos, despre cârmuirea Bisericii, despre stăpâniri și rânduiala lor, despre alte fapte minunate; iar la acestea, Dumnezeu a adăugat mereu mărturii sigure, cum ar fi darul tâlcuirii și altele, de unde reiese că nu sunt apărute întâmplător și nici izvorâte din natură, ci insuflate de Dumnezeu."[23] Cripto-calvinismul lui se manifestă palpabil în propriile sale cuvinte, mai ales atunci când acestea sunt comparate cu *theologia naturalis* a contemporanilor săi catolici. Probabil că aluzia lui PEUCER la „revelații" se referă la inovații eretice. Cel puțin în paragraful următor, în care, tratează despre „somnia diabolici generis" („vise de origine diavolească"), spune: „... și ce < arată diavolul> anabaptiștilor acum, iar în toate timpurile entuziaștilor și fanaticilor de același fel".[24] PERERIUS este acela care, cu mai multă pătrundere și înțelegere umană, consacră un capitol întrebării: „Dacă îi este îngăduit unui creștin să cerceteze vise?" (*An licitum sit christiano homini, observare somnia*). Iar un altul, întrebării: „În seama cui cade tâlcuirea corectă a viselor?" (*Cuius hominis sit rite interpretari somnia.*) În primul caz ajunge la concluzia că visele importante trebuie luate în seamă. El afirmă acolo: „Apoi, a cerceta dacă visele care adesea ne tulbură și ne îndeamnă la necuviințe sunt strecurate de demon, precum și dimpotrivă, a cântări dacă cele prin care suntem îndemnați și încurajați la cele bune, cum ar fi celibatul, a da de pomană

23 „Divina somnia sunt, quae divinitus immissa sacrae literae affirmant, non quibusvis promiscue, nec captantibus aut expectantibus peculiares ἀποκαλύψεις sua opinione: sed sanctis Patribus et Prophetis Dei arbitrio et voluntate nec de levibus negociis, aut rebus nugacibus et momentaneis, sed de Christo, de gubernatione Ecclesiae, de imperiis, et eorundem ordine, de aliis mirandis eventibus: et certa his semper adidit Deus testimonia, ut donum interpretationis et alia, quo constare non temere ea obiici neque ex natura nasci, sed inseri divinitus" (*Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, p. 270).

24 „ ... quaeque nunc Anabaptistis et omni tempore Enthusiastis et similibus fanaticis ... <diabolus exhibet>" (p. 270).

şi intrarea în viaţa monahală ne sunt trimise de Dumnezeu, nu ţin de un spirit superstiţios, ci de unul religios, prudent, preocupat şi interesat de mântuirea lui."[25] Doar proştii ar cerceta celelalte vise uşuratice. În al doilea capitol, el observă că nimeni nu poate şi nu trebuie să tâlcuiască visele „nisi divinitus afflatus et eruditus" („decât doar dacă este inspirat şi învăţat de Dumnezeu"). Şi adaugă: „Nemo enim novit quae Dei sunt nisi spiritus Dei".[26] Această constatare, în sine eminent corectă, rezervă arta tălmăcirii viselor acelor persoane care *ex officio* sunt înzestrate cu „donum spiritus sancti". Este clar că un autor iezuit nu putea să ia în considerare un „descensus spiritus sancti extra ecclesiam" („coborâre a Duhului Sfânt în afara Bisericii").

În ciuda faptului că recunoaşte originea divină a unor anumite vise, Biserica este împotriva, ba chiar se opune hotărât, oricărei preocupări serioase legate de vise, deşi recunoaşte că unele dintre ele ar putea să conţină o revelaţie nemijlocită. Schimbarea atitudinii spirituale din ultimele secole nu este, cel puţin din acest punct de vedere, cu totul neavenită Bisericii, căci astfel poziţia introspectivă de mai înainte, favorabilă unei atenţii serioase acordate viselor şi experienţelor interioare, a fost eficient descurajată.

Protestantismul, care a dărâmat câteva ziduri înălţate cu grijă de 33
Biserică, a început de timpuriu să cunoască acţiunea dizolvantă şi schismatică a revelaţiei individuale. De îndată ce barierele dogmatice au fost dărâmate şi ritualul şi-a pierdut autoritatea eficienţei, omul s-a pomenit, faţă de experienţa sa interioară, lipsit de apărarea şi călăuza oferite de o dogmă şi un cult care sunt chintesenţa incomparabilă a experienţei religioase atât creştine, cât şi păgâne. Protestantismul a pierdut în principal toate nuanţele subtile ale creştinismului tradiţional: slujba religioasă, spovedania, cea mai mare parte din liturghie şi importanţa reprezentativă a clerului.

25 „Denique somnia quae nos saepe commovent, et incitant ad flagitia, considerare num a daemone nobis subiciantur, sicut contra, quibus ad bona provocamur et instigamur, veluti ad caelibatum, largitionem eleemosinarum, et ingressum in religionem, ea ponderari num a Deo nobis missa sint, non est superstitiosi animi, sed religiosi, prudentis, ac salutis suae satagentis, atque solliciti" (*loc. cit.*, p. 143).

26 [Cele ce sunt ale lui Dumnezeu nu le cunoaşte nimeni, decât Duhul lui Dumnezeu."] *Loc. cit.*, p. 146; cf. 1 *Cor.* 2, 11.

34 Trebuie să observ că această constatare nu este şi nu intenţionează să fie o judecată de valoare. Nu fac decât să constat faptele. Totuşi protestantismul a întărit autoritatea Bibliei, compensând astfel autoritatea pierdută a Bisericii. Dar, după cum a arătat istoria, anumite pasaje biblice pot fi interpretate în diferite feluri; afară de asta, critica ştiinţifică a Noului Testament n-a contribuit în mod special la întărirea credinţei în caracterul divin al Scripturii. De asemenea, este un fapt că, sub influenţa aşa-numitului luminism ştiinţific, mase mari de oameni instruiţi au ieşit din Biserică sau au devenit indiferenţi faţă de Biserică. Dacă toţi aceştia ar fi doar raţionalişti înrăiţi sau intelectuali nevrotici, pierderea ar putea fi trecută cu vederea. Dar mulţi dintre ei sunt oameni religioşi, doar că incapabili să fie de acord cu formele de credinţă existente. Dacă n-ar fi aşa, nu s-ar putea explica influenţa remarcabilă a acelei *Gruppenbewegung* din jurul lui BUCHMAN asupra cercurilor protestante mai puţin cultivate. Catolicul care a întors spatele Bisericii dezvoltă de cele mai multe ori o înclinaţie secretă sau deschisă către ateism, în vreme ce protestantul se alătură, dacă e posibil, vreunei mişcări sectare. Absolutismul Bisericii catolice pare să pretindă o negare la fel de absolută, în vreme ce relativismul protestant permite variaţii.

35 S-ar putea crede că am făcut o incursiune prea lungă în istoria creştinismului doar ca să explic prejudecata privitoare la vise şi la experienţa individuală. Dar ceea ce tocmai am spus ar fi putut să fie o parte din discuţia cu pacientul nostru, cel cu carcinomul. I-aş spune acestuia că ar fi mai bine să-şi ia în serios obsesia decât s-o ponegrească, socotind că este o absurditate morbidă. Dar a o lua în serios ar însemna să identifice în ea un fel de informaţie cu valoare de diagnostic privind apariţia într-un psihic real a unei tulburări sub formă de excrescenţă canceroasă. „Dar", ar întreba el în mod sigur, „ce poate fi această excrescenţă?" La care eu aş răspunde: „Nu ştiu", fiindcă într-adevăr nu ştiu. Deşi, cum am amintit mai înainte, fiind vorba în mod sigur de o formaţie inconştientă compensatorie sau complementară, natura specifică şi conţinutul ei sunt necunoscute. Este o manifestare spontană a inconştientului la baza căreia se află conţinuturi ce nu se regăsesc în conştiinţă.

Pacientul meu este acum curios să vadă cum ajung la aceste con- 36
ținuturi care constituie rădăcina ideii sale obsesive. Îi spun — cu riscul de a-l da peste cap — că visele sale ne vor furniza toate informațiile necesare. Le vom interpreta ca și cum ar veni din partea unei surse ca să zic așa personale, inteligente, orientate spre un scop. Asta e, firește, o ipoteză îndrăzneață și, totodată, o aventură, căci acordăm astfel o încredere excepțională unei entități puțin creditabile — o entitate a cărei existență reală nu puțini psihologi contemporani, precum și filosofi, continuă s-o nege. Un învățat cunoscut, căruia i-am explicat felul în care procedez, a făcut o observație foarte caracteristică: „Toate astea sunt foarte interesante, dar primejdioase." Da, recunosc, e primejdios, dar la fel de primejdioasă e și nevroza. Dacă vrei să vindeci o nevroză, trebuie să riști ceva. A face ceva fără risc este, după cum prea bine știm, absolut ineficient. Operarea chirurgicală a unui carcinom este, și ea, un risc și totuși trebuie făcută. Pentru o mai bună înțelegere, am fost adesea tentat să le recomand pacienților mei să-și reprezinte psihicul ca pe un fel de „subtle body" în care pot crește tumori de consistență subtilă. Credința preconceputăcă psihicul este fie nereprezentabil, și deci ceva mai puțin decât aerul, fie un sistem mai mult sau mai puțin intelectual de noțiuni logice este atât de puternică, încât oamenii, atunci când nu sunt conștienți de anumite conținuturi, presupun că acestea nu există. Nu avem încredere și nu credem într-o funcționare psihică solidă în afara conștiinței, iar visele le considerăm doar ridicole. În aceste condiții, propunerea mea trezește cele mai negre suspiciuni. Și, într-adevăr, am auzit aducându-se toate argumente imaginabile împotriva schemelor vagi ale viselor.

Totuși în vise găsim, chiar fără o analiză aprofundată, aceleași 37
conflicte și complexe a căror existență poate fi dedusă prin experimentul asociativ. În plus, aceste complexe alcătuiesc o parte integrală a nevrozei existente. Avem de aceea destule motive să presupunem că visele ne pot furniza cel puțin tot atâta informație despre conținutul unei nevroze ca și experimentul asociativ. În realitate însă, ele oferă mult mai mult. Simptomul este ca un vlăstar de la suprafața pământului, în vreme ce planta este un rizom subteran ramificat. Rădăcina este conținutul nevrozei; este matricea complexelor, simptomelor și

viselor. Avem chiar motive să presupunem că visele reflectă tocmai procesele subterane ale psihicului. Și dacă ajungem la acest rizom, ajungem literalmente la „rădăcina" bolii.

38 Deoarece nu intenționez să intru mai adânc în psihopatologia nevrozelor, am să dau un alt exemplu spre a arăta felul în care visele dezvăluie faptele lăuntrice necunoscute ale psihicului, precum și conținutul lor. Visătorul este, de asemenea, un intelectual cu o inteligență remarcabilă. Era nevrotic și a venit să-l ajut deoarece simțea că nevroza lui devenise preponderentă și-i submina, încet dar sigur, moralul. Din fericire, integritatea lui intelectuală încă nu fusese afectată și putea să dispună de inteligența lui ascuțită. Din acest motiv i-am dat ca temă să-și observe și să-și noteze visele. Acestea nu i-au fost analizate sau explicate, iar cu analiza lor am început mult mai târziu. Astfel că visele pe care am să fac acum demonstrația nu au fost absolut deloc interpretate. Ele reprezintă o succesiune naturală, neinfluențată de întâmplări. Pacientul nu citise niciodată ceva despre psihologie, nemaivorbind de psihologie analitică.

39 Deoarece seria constă din peste patru sute de vise, e imposibil să dau o idee asupra întregului material; dar am publicat o selecție de patruzeci și șapte de vise care conțin motive de interes religios special.[27] Visătorul are, trebuie să spun, educație catolică, dar nu mai este practicant și nu se interesează de probleme religioase. El aparține acelor intelectuali sau oameni de știință care ar fi pur și simplu uimiți dacă ai vrea să le atribui vreo concepție religioasă oarecare. Dacă adopți punctul de vedere după care inconștientul are o existență psihică independentă de conștiință, un caz ca acela al visătorului nostru poate prezenta un interes aparte, cu condiția de a nu interpreta greșit caracterul religios al anumitor vise. Iar dacă punem accentul doar pe conștiință și nu atribuim inconștientului o existență autonomă, este interesant de cercetat dacă visul într-adevăr își extrage sau nu materialul din conținuturi conștiente. Dacă cercetarea ar pleda în favoarea ipotezei inconștientului, atunci visele trebuie considerate

27 JUNG, „Traumsymbole des Individuationsprozesses", în *Psychologie und Alchemie* II.

posibile surse de informaţie asupra tendinţelor religioase ale inconştientului.

Nu ne putem aştepta ca visele să vorbească explicit despre religie, 40
aşa cum suntem noi obişnuiţi să facem. Există însă, între cele patru sute de vise, două care tratează *manifest* despre religie. Am să redau textul oniric aşa cum l-a notat visătorul însuşi:

Toate casele au ceva scenic, teatral. Culise şi decoruri. Se pomeneşte numele lui Bernard Shaw. Piesa urmează să se joace într-un viitor îndepărtat. Deasupra unor culise stă scris în engleză şi germană:

Aceasta este Biserica catolică universală.

Ea este Biserica Domnului.

Toţi cei care se simt instrumente ale Domnului pot să intre.

Dedesubt scris cu litere mai mici: Biserica este întemeiată de Iisus şi Pavel — aşa ca şi cum s-ar intenţiona să se facă reclamă pentru vechimea unei firme. Îi spun prietenului meu: „Hai să ne uităm şi noi." El răspunde: „Nu văd de ce oamenii trebuie să fie împreună în număr mare dacă au sentimente religioase." Îi răspund: „Ca protestant, n-o să înţelegi niciodată asta." O femeie îmi dă dreptate. Deodată văd un fel de apel pe peretele bisericii. Acesta sună astfel:

„Soldaţi!

Dacă simţiţi că sunteţi în puterea Domnului, evitaţi să-I vorbiţi direct. La Domnul nu se poate ajunge prin cuvinte. Vă recomandăm apoi insistent să nu purtaţi între voi discuţii despre atributele Domnului. Este steril, căci ceea ce are valoare şi importanţă e indicibil.

Semnat: Papa ... (indescifrabil)"

Acum intrăm. Interiorul seamănă cu o moschee, mai ales cu Hagia Sofia. Niciun fel de bănci — efect spaţial frumos, niciun fel de imagini, versete înrămate, agăţate ornamental de pereţi (cum sunt acolo versetele din Coran). Unul dintre versete sună: „Nu vă linguşiţi binefăcătorul." Femeia care îmi dăduse mai înainte dreptate izbucneşte în lacrimi şi strigă: „Atunci nu mai rămâne nimic." Îi răspund: „Găsesc toate astea absolut corecte", dar ea dispare. Întâi stau în aşa fel, încât am în faţă un stâlp şi nu pot să văd nimic. Apoi îmi schimb locul şi văd o mulţime de oameni în faţa mea. Nu ţin de ei şi sunt singur. Dar îi văd deslușit în faţa mea şi le văd chipurile. Ei spun la unison: „Mărturisim că ne

aflăm în puterea Domnului. Împărăţia cerului e în noi." Acest lucru e rostit foarte solemn de trei ori. Apoi se cântă la orgă, o fugă de Bach, cu cor. Textul iniţial e lăsat deoparte. Uneori, doar un fel de coloratură, apoi sunt repetate cuvintele: „Tot restul e hârtie" (vrea să însemne că efectul asupra mea nu este viu). După ce corul a încetat, începe într-un fel, ca să zic aşa, studenţesc partea agreabilă a şedinţei. Sunt numai oameni voioşi şi echilibraţi aici. Merg în sus şi-n jos, vorbesc unul cu altul, se salută, se oferă vin (de la un seminar episcopal) şi gustări. Se urează Bisericii o prosperitate voioasă şi, ca şi cum s-ar exprima bucuria pentru creşterea numărului de membri ai asociaţiei, un amplificator difuzează un şlagăr cu refrenul: „Şi Karl este acum cu noi." Un preot îmi explică: „Aceste distracţii fără importanţă sunt aprobate şi îngăduite oficial. Trebuie să ne adaptăm metodelor americane. În cazul unei mişcări de masă ca a noastră, acest lucru e inevitabil. De Bisericile americane ne deosebim însă substanţial printr-o orientare categoric antiascetică." Apoi m-am trezit. Sentiment de mare uşurare.

41 Există, după cum se ştie, numeroase lucrări despre fenomenologia viselor, dar foarte puţine care să trateze despre psihologia lor. Şi anume din motivul evident că o interpretare psihologică a viselor este o întreprindere extrem de delicată şi de riscantă. FREUD a depus un efort curajos pentru a lumina întunecimile psihologiei onirice cu ajutorul punctelor de vedere adunate de el în domeniul psihopatologiei.[28] Dar oricât i-aş admira temeritatea demersului, nu pot fi de acord nici cu metodele, nici cu rezultatele sale. El explică visele ca fiind simple faţade, în spatele cărora ceva este intenţionat ascuns. Fără îndoială că nevroticii ascund lucruri neplăcute, probabil la fel cum fac şi oamenii normali. Dar altceva este a ne întreba dacă o astfel de categorie poate fi aplicată unui fenomen atât de normal şi de

28 FREUD, *Die Traumdeutung*; SILBERER (*Der Traum*) adoptă un punct de vedere mai prudent şi mai echilibrat. Privitor la deosebirea dintre opiniile lui FREUD şi cele ale mele, îi recomand cititorului un mic studiu al meu pe această temă, în *Seelenprobleme der Gegenwart* [„Der Gegensatz Freud–Jung"]. Alte materiale în *Über die Psychologie des Unbewußten* [GW VII, par. 121 şi urm.], ca şi KRANEFELDT, *Die Psychoanalyse*, ADLER, *Entdeckung der Seele*, precum şi TONI WOLFF, „Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie" [în *Studien zu C.G. Jungs Psychologie*].

universal răspândit cum este visul. Mă îndoiesc că putem presupune că un vis este altceva decât ceea ce pare că este. Sunt mai degrabă înclinat să recurg la o altă autoritate evreiască, anume la Talmud, care ne spune că visul îşi este propria interpretare. Cu alte cuvinte, eu *iau visul drept ceea ce este.* Visul este o materie atât de dificilă şi de complicată, încât nu mă încumet să fac felurite presupuneri legate de vreo tendinţă oarecare de mistificare ce i-ar fi inerentă. Visul este un eveniment natural şi el nu ne oferă niciun motiv vizibil pentru a presupune că ar fi o invenţie vicleană, destinată a ne induce cumva în eroare. Visul se produce atunci când conştiinţa şi voinţa sunt în cea mai mare parte adormite. Este, s-ar zice, un produs al naturii ce apare şi la oameni care nu sunt nevrotici. Pe deasupra, ştim atât de puţin despre psihologia procesului oniric, încât trebuie să fim mai mult decât prudenţi când, ca să-l explicăm, uzăm de elemente străine visului.

Din toate aceste motive cred că visul nostru vorbeşte într-adevăr 42
despre religie. Deoarece visul este coerent şi bine închegat lasă impresia unei anumite logici şi intenţionalităţi, adică are la bază o motivaţie raţională care îşi găseşte expresia directă în conţinutul oniric.

Prima parte a visului este un argument serios în favoarea Bisericii 43
catolice. Un anume punct de vedere protestant — faptul că religia este o trăire doar individuală — este respins de visător. Cea de a doua parte, mai mult grotescă, este o adaptare a Bisericii la un punct de vedere categoric profan, iar finalul este o argumentare în favoarea tendinţei antiascetice care n-ar fi niciodată sprijinită de Biserica adevărată. Dar preotul antiascetic îşi face din asta un principiu. Spiritualizarea şi sublimarea sunt principii creştine esenţiale şi orice insistenţă pe punctul de vedere opus ar echivala cu un păgânism blasfemator. Creştinismul n-a fost niciodată profan, nici n-a cultivat vreodată o vecinătate binevoitoare cu mâncare şi băutură bună, şi e mai mult decât îndoielnic că introducerea muzicii de jazz în cult ar însemna o înnoire recomandabilă. Personalităţile „senine şi echilibrate" care se preumblă încoace şi-ncolo, tăifăsuind într-un stil mai mult sau mai puţin epicureic, amintesc mai mult de un ideal filosofic antic, mai degrabă potrivnic creştinismului contemporan. În prima

ca şi în a doua parte a visului se accentuează importanţa maselor, repectiv a mulţimilor de oameni.

44 Cu toate că este energic recomandată, Biserica catolică apare astfel asociată unui punct de vedere ciudat, păgân, incompatibil cu o atitudine fundamental creştină. Incompatibilitatea efectivă nu apare în vis. Ea este camuflată de o atmosferă agreabilă, în care contrariile periculoase sunt amestecate şi şterse. Punctul de vedere protestant al unei relaţii individuale cu Dumnezeu este înăbuşit de organizarea de masă şi, corespunzător, de un sentiment religios colectiv. Sublinierea maselor şi pătrunderea unui ideal păgân constituie paralele curioase la lucruri care astăzi se petrec cu adevărat în Europa. Toată lumea s-a mirat de anumite tendinţe păgâne din Germania de astăzi, căci nimeni n-a ştiut să interpreteze trăirea dionisiacă a lui NIETZSCHE. Acesta a fost doar un caz printre miile şi milioanele de germani, în al căror inconştient avea să se dezvolte ulterior, în timpul Primului Război Mondial, ruda germanică a lui Dionysos, adică Wotan.[29] În visele germanilor pe care i-am tratat atunci am putut să văd apropiindu-se desluşit revoluţia wotaniană, iar în 1918 am publicat un studiu în care arătam felul special al noii evoluţii care era de aşteptat în Germania.[30] Acei germani nu erau oameni care să fi studiat *Aşa grăit-a Zarathustra* şi, în mod sigur, tinerii care aduceau jertfe păgâne habar nu aveau de trăirea lui NIETZSCHE.[31] De aceea l-au numit pe zeul lor Wotan, şi nu Dionysos. În biografia lui NIETZSCHE putem găsi dovezi de netăgăduit că zeul la care el se referă la început este în realitate Wotan; dar, în calitatea lui de filolog clasic al anilor

29 Cf. relaţia pe care o au Odin, zeu al poeţilor, clarvăzătorilor şi entuziaştilor furioşi, şi Mimir, înţeleptul, cu Dionysos şi Silene. Cuvântul Odin are o legătură cu rădăcina galică a lui οὐᾶτεις, irlandeză *faith*, latină *vates*, la fel ca μάντις şi μαίνομαι. (NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, pp. 30 şi urm.)

30 „Über das Unbewußte".

31 Cf. studiul meu „Wotan". Paralele la Wotan în opera lui NIETZSCHE sunt de găsit în poezia „Dem unbekannten Gott" din 1863–64 [în ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE, *Der werdende Nietzsche*, p. 239; *Also sprach Zarathustra*, pp. 366 şi urm., în „Klage der Ariadne", în *Dichtungen*, *Werke* VIII, pp. 421 şi urm.]; 2. *Also sprach Zarathustra*, pp. 143 şi 200; 3. visul cu Wotan din 1859, în E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *loc. cit.*, pp. 84 şi urm.

şaptezeci–optzeci ai veacului al XIX-lea, l-a numit Dionysos. Văzuţi dintr-un punct de vedere comparativ, ambii zei au într-adevăr multe lucruri în comun.

Aparent în tot visul pacientului meu nu există opoziţie la sentimentul colectiv, la religia de masă şi la păgânism, cu excepţia prietenului protestant, redus curând la tăcere. Doar un incident curios merită atenţia noastră: este femeia necunoscută care sprijină elogiul catolicismului, iar apoi izbucneşte în lacrimi şi spune: „Atunci nu mai rămâne nimic", după care dispare definitiv. 45

Cine este această femeie? Pentru visător ea e o persoană nedeterminată şi necunoscută, dar în vis o ştia bine, era „femeia necunoscută" care îi apăruse adesea şi în alte vise. 46

Deoarece joacă un rol important în visele bărbaţilor, această figură poartă denumirea tehnică de „anima"[32], ţinând seamă de faptul că din timpuri imemoriale omul a exprimat în mituri ideea de coexistenţă a unui masculin şi a unui feminin în acelaşi corp. Astfel de intuiţii psihologice erau de cele mai multe ori proiectate sub forma *syzygie*-ei divine, a perechii divine, sau sub forma ideii de natură hermafrodită a creatorului.[33] EDWARD MAITLAND, biograful ANNEI KINGSFORD, istoriseşte pe la sfârşitul veacului al XIX-lea o experienţă interioară legată de dubla sexualitate a divinităţii.[34] Apoi există filosofia ermetică cu hemafroditii şi androginii ei[35] interiori, cu 47

32 Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* II; *Psychologische Typen*, Definitionen, v. „Seele" şi „Seelenbild" [Apărută la Editura Trei în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 6, 2004, traducere de Viorica Nişcov sub titlul *Tipuri psihologice — n. t.*]; apoi „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten" şi „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes" [în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, ambele în GW IX/1].

33 Cf. *Über den Archetypus* [vezi nota 32].

34 MAITLAND, *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*, pp. 129 şi urm.

35 Afirmaţia privitoare la natura hermafrodită a divinităţii în *Corpus Hermeticum* I (ed. SCOTT, *Hermetica* I, p. 118: ὁ δὲ νοῦς ὁ πρῶτος ἀρρενόθηλυς ὤν) este probabil luată din PLATON (*Symposium*, XIV). E problematic dacă reprezentările medievale ale hermafroditilor vin din *Poimandres* (*Corpus Herm.* I), de vreme ce înainte ca MARSILIUS FICINUS să tipărească în 1471 această scriere, figura era, ca să spun aşa, necunoscută în Occident. Cu toate astea, există posibilitatea ca unul dintre puţinii învăţaţi ai acelor vremuri, care ştia greceşte, să găsească ideea

„homo Adamicus" care, „deși apare sub formă bărbătească, o duce cu sine, ascunsă în corpul său, pe Eva, adică femeia", după cum spune un comentator medieval în *Tractatus aureus.*[36]

într-unul din *Codices Graeci*, existent pe-atunci, de pildă în *Codex Laurentianus* 71, 33, în *Parisinus Graecus* 1220, în *Vaticanus Graecus* 237 și 951, toate din secolul al XIV-lea. Nu există codice mai vechi. Prima traducere latină datorată lui MARSILIUS FICINUS a avut o influență senzațională. Înainte de această dată avem însă simbolurile hermafrodite din *Codex Germanicus Monacensis* 598 de la 1417. Mai probabil mi se pare ca simbolul hermafrodit să vină din manuscrise arabe sau siriene traduse în secolul al XI-lea sau al XII-lea. În vechiul *Tractatulus Avicennae*, în latină, influențat puternic de tradiția arabă, găsim: „<Elixir> Ipsum est serpens luxurians, se ipsum impraegnans" [„Elixirul este șarpele voluptuos care se fecundează singur"], în *Artis aurifere* I, p. 406. Cu toate că e vorba de un pseudo AVICENNA și nu de un autentic IBN SINA (970–1037), tratatul aparține izvoarelor arabo-latine ale literaturii ermetice medievale. Găsim același pasaj în tratatul *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif.* I, p. 303): „Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans"[„Iar acesta este șarpele ce se stârnește pe sine, fecundându-se singur"] etc. „Rosinus" este un termen arabo-latin corupt de la „Zosimos", filosoful grec neoplatonician din secolul al III-lea. Tratatul său *Ad Sarratantam* aparține aceleiași specii literare și, de vreme ce istoria acestor texte este încă cu totul neelucidată, nimeni nu poate spune deocamdată cine de la cine a copiat. *Turba philosophorum*, sermo LXV, un text latin de sorginte arabă, face, de asemenea, o aluzie la „compositum germinat se ipsum" [„compusul se zămislește pe sine"] (RUSKA, *Turba philosophorum. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, p. 165). Pe cât îmi pot da seama, primul text care pomenește cu siguranță de hermafrodit este *Liber de arte chimica incerti authoris* (sec. al XVI-lea, în *Art. aurif.* I, pp. 575 și urm.). Textul sună astfel, p. 610: „Is vero mercurius est omnia metalla, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum in ipso anima [sic] et corporis matrimonio" [„Acest mercur însă este alcătuit din toate metalele, bărbat și femeie, monstru Hermaphrodit prin însăși unirea sufletului cu trupul"]. Din literatura mai târzie amintesc doar de HIERONYMUS REUSNER, *Pandora* (un text german, 1588); *Splendor Solis*, în *Aureum vellus* (1598); MICHAEL MAIER, *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (1617) și *Atalanta fugiens* (1618); J.D. MYLIUS, *Philosophia reformata* (1622).

36 *Tractatus aureus Hermetis* este de origine arabă și nu ține de *Corpus Hermeticum*. Istoria lui este necunoscută (prima tipăritură în: *Ars chemica*, 1566.) DOMINICUS GNOSIUS a scris un comentariu la text în *Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus de lapide philosophici secreto cum scholiis Dominici Gnosii*, 1610. El spune (p. 101): „Quem admodum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper

Anima este probabil o reprezentare a genei feminine minoritare 48
din corpul bărbătesc. Ceea ce e cu atât mai verosimil cu cât aceeaşi figură nu apare în lumea de imagini a inconştientului feminin. Acolo există o figură corespunzătoare care joacă un rol echivalent: nu este însă imaginea unei femei, ci aceea a unui bărbat. Această figură masculină din psihologia femeii a fost numită „animus"[37]. Una dintre manifestările cele mai tipice ale celor două figuri este ceea ce se numeşte demult „animozitate". Anima pricinuieşte capricii ilogice, animus produce locuri comune iritante şi opinii absurde. Ambele sunt figuri onirice frecvente. De regulă, ele personifică inconştientul, conferindu-i un caracter specific neplăcut sau iritant. Ies la suprafaţă, în principal, atunci când personifică inconştientul şi când încep să influenţeze conştiinţa. Deoarece sunt doar personalităţi parţiale, au caracterul unui bărbat inferior sau al unei femei inferioare, şi de aici influenţa lor iritantă. Un bărbat aflat sub această influenţă este supus unor capricii imprevizibile, iar o femeie în aceeaşi situaţie este îndărătnică şi exprimă opinii care alunecă pe lângă lucrurile esenţiale.[38]

Reacţia negativă a animei în visul cu biserica trimite la faptul că 49
latura feminină a visătorului, deci inconştientul său, nu este de acord cu atitudinea sa. Această neconcordanţă începe cu versetul de pe perete: „Nu vă linguşiţi binefăcătorul", cu care visătorul este de acord. Semnificaţia propoziţiei pare absolut raţională, aşa încât nu se înţelege de ce femeia este atât de deznădăjduită în această privinţă.

tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert" [„După cum trupul cuiva care umblă prin soare este urmat neîncetat de umbră... tot astfel hermafroditul nostru adamic, chiar dacă se arată sub forma unui bărbat, o poartă cu sine întotdeauna, ascunsă în corpul său, pe Eva, adică pe femeia lui"]. Acest comentariu, împreună cu textul, este reprodus în J.J. MANGETUS, *Bibliotheca chemica curiosa*, 1702 I, pp. 401 şi urm.

37 O descriere a acestei figuri în [JUNG], *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 296 şi urm. Vezi şi *Psychologische Typen*, Definitionen: „Seele" şi „Seelenbild"; apoi EMMA JUNG, „Ein Beitrag zum Problem des Animus" [în *Anima und Animus*].

38 Anima şi animus se manifestă nu doar sub formă negativă. Ele apar ocazional chiar ca surse de iluminare, ca soli (ἄγγελοι) şi ca mistagogi.

Fără a cerceta mai departe acest mister, trebuie pentru moment să ne mulţumim cu faptul că în vis apare o contradicţie şi că o minoritate importantă a părăsit scena, protestând vehement, şi n-a mai acordat nicio atenţie evenimentelor care au urmat.

50 Din vis aflăm deci că funcţia inconştientă a visătorului produce un compromis destul de plat între catolicism şi o anume „joie de vivre" păgână. Produsul inconştientului nu exprimă un punct de vedere sau o opinie definitivă, ci corespunde mai degrabă expunerii dramatice a unui act reflexiv. Ceea ce s-ar putea exprima în felul următor: „Cum stai cu problemele religioase? Eşti catolic, nu? Nu-i suficient? Dar ascetismul — foarte bine, până şi Biserica trebuie să se adapteze puţin — cinematograf, radio, jazz etc. — de ce nu şi puţin vin bisericesc şi persoane cunoscute pline de voie bună?" Dar dintr-un motiv oarecare această femeie misterioasă şi dezagreabilă, bine ştiută din vise anterioare, pare profund dezamăgită şi dispare.

51 Trebuie să recunosc că eu simpatizez cu anima. Evident, compromisul e prea ieftin şi superficial, dar caracteristic pentru visător ca şi pentru mulţi alţi oameni, pentru care religia nu înseamnă prea mult. Religia era pentru pacientul meu lipsită de orice importanţă şi, în mod sigur, nu se aştepta să-l intereseze vreodată în vreun fel oarecare. Venise însă la mine din cauza unei experienţe foarte grave. Era extrem de raţionalist şi intelectualizat şi simţise că atitudinea spirituală şi filosofia sa îl lăsaseră complet descoperit în faţa nevrozei şi a forţelor ei demoralizante. În concepţia lui de viaţă nu găsea nimic care l-ar fi putut ajuta să ajungă la o stăpânire de sine satisfăcătoare. Era de aceea oarecum în situaţia unui bărbat pe care convingerile şi idealurile nutrite până atunci îl părăsiseră. Nu e deloc un caz ieşit din comun ca un om aflat în aceste condiţii să se reîntoarcă la religia copilăriei sale, cu speranţa de a găsi acolo un sprijin. Nu era însă o încercare sau o decizie conştientă de a însufleţi forme mai vechi de credinţă religioasă. Acestea au fost doar visate; adică inconştientul său a făcut o constatare deosebită cu privire la religia sa. Este exact ca şi cum spiritul şi carnea, cei doi duşmani din conştiinţa creştină, ar fi făcut pace între ei, estompându-şi în chip straniu natura contradictorie. Spiritualul şi lumescul ajung la o neaşteptată pacificare. Efectul este cumva

grotesc şi comic. Gravitatea severă a spiritului pare subminată de o voioşie aproape antică, parfumată cu vin şi trandafiri. Visul descrie în orice caz o atmosferă spirituală şi lumească ce estompează virulenţa conflictului moral şi face uitate toate necazurile şi durerile sufleteşti.

Dacă aceasta a fost împlinirea unei dorinţe, atunci desigur a uneia 52
conştiente, căci era exact ceea ce pacientul făcuse deja până la exagerare. Şi el nu era inconştient nici în această privinţă, de vreme ce vinul era unul dintre duşmanii săi cei mai periculoşi. Se poate spune, dimpotrivă, că visul este o constatare imparţială a stării spirituale a pacientului. El oferă imaginea unei religii alterate de lumea profană şi de instincte plebee. În locul experienţei divine a numinosului avem de-a face aici cu o sentimentalitate religioasă. Este caracteristica binecunoscută a unei religii care şi-a pierdut taina vie. E uşor de înţeles că o astfel de religie e incapabilă să ofere ajutor sau să aibă un efect moral oarecare.

Aspectul general al visului este precis nefavorabil, deşi alte aspecte 53
de natură mai mult pozitivă sunt uşor vizibile. Se întâmplă rar ca visele să fie exclusiv pozitive sau exclusiv negative. De regulă, găsim în ele ambele aspecte, dar de obicei unul este mai puternic decât celălalt. E limpede că un astfel de vis îi asigură psihologului suficient material pentru a desfăşura problema atitudinii religioase. Dacă am avea doar acest vis, n-am prea putea spera să-i înţelegem semnificaţia de profunzime; dar dispunem în seria noastră de un număr mare de vise care trimit la o curioasă problemă religioasă. Ori de câte ori pot, nu interpretez niciodată un singur vis. De regulă, visul aparţine unei serii. După cum în conştiinţă există o continuitate, indiferent dacă întreruptă regulat de somn, tot astfel există probabil, poate chiar mai degrabă decât în cazul proceselor conştiinţei, şi o continuitate a proceselor inconştiente. În orice caz, experienţa mea pledează pentru probabilitatea ca visele să fie verigi ale unui lanţ de procese inconştiente. Dacă vrem să elucidăm problema privind cauzele mai profunde ale visului nostru, trebuie să ne reîntoarcem la serie şi să vedem ce loc ocupă el în lanţul lung al celor patru sute de vise.

Observăm că el se situează la mijloc, între două vise importante 54
cu caracter neliniştitor. Visul premergător relatează despre o adunare

a numeroşi oameni şi despre o ceremonie ciudată, de natură aparent magică, al cărei scop este să „reconstruiască gibonul". Visul următor se ocupă de o temă asemănătoare — transformarea magică a animalelor în fiinţe umane.[39]

55 Ambele vise sunt extrem de neplăcute şi foarte alarmante pentru pacient. În vreme ce visul cu biserica se desfăşoară evident la suprafaţă şi exprimă opinii care în alte împrejurări ar fi putut să fie la fel de bine gândite conştient, aceste două vise au un caracter ciudat şi neobişnuit, iar efectul lor emoţional este de aşa natură, încât visătorul ar fi vrut să nu le fi avut. Într-adevăr, textul celui de al doilea vis spune literal: „Dacă o luăm la goană, totul e pierdut." Această observaţie se potriveşte în mod curios cu aceea a femeii necunoscute: „Atunci nu mai rămâne nimic." Concluzia pe care o tragem din această observaţie este că visul cu biserica a fost o încercare de a fugi de alte gânduri onirice de o importanţă mult mai mare. Aceste gânduri apar în cele două vise, în cel premergător şi în cel următor.

39 [Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 164 şi urm. şi par. 183 şi urm.]

2
DOGMĂ ŞI SIMBOLURI NATURALE

Primul dintre aceste vise — cel care precedă visul cu biserica — 56
vorbeşte de o ceremonie prin care trebuie să fie reconstituită o maimuţă. Ar pretinde prea multe detalii, dacă ar fi să explic satisfăcător acest punct. Trebuie de aceea să mă limitez la simpla constatare că „maimuţa" se referă la personalitatea instinctivă a visătorului[40], pe care el a neglijat-o în favoarea unei atitudini exclusiv intelectuale. Urmarea a fost că instinctele l-au copleşit şi l-au asaltat sub forma unor izbucniri nestăpânite. „Reconstituirea" maimuţei înseamnă reconstituirea personalităţii instinctive în interiorul cadrului ierarhiei conştiinţei. O astfel de reconstituire e posibilă doar atunci când este însoţită de schimbări importante în atitudinea conştientă. Pacientului îi era evident frică de tendinţele inconştientului, deoarece ele i se arătaseră până atunci sub forma lor cea mai nefavorabilă. Visul cu biserica ce urmează reprezintă o încercare de a se pune la adăpost de această frică, sub protecţia unei religii ecleziastice. Cel de al treilea vis (18), care vorbeşte despre „transformarea animalelor în oameni", continuă evident tema primului, adică maimuţa este reconstituită cu scopul de a fi transformată mai târziu într-o fiinţă umană. Pacientul ar fi atunci altul, ceea ce vrea să spună că el trebuie să se supună unei schimbări importante prin reintegrarea instinctivităţii sale scindate şi să fie astfel transformat într-un om nou. Spiritul modern a uitat de acele adevăruri străvechi care vorbesc despre moartea vechiului

40 [Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 175.]

Adam, despre crearea unui om nou, despre renaşterea spirituală şi alte asemenea demodate „absurdităţi mistice". Ca om de ştiinţă modern, pacientul meu a fost cuprins nu o dată de panică, înţelegând cât de mult era captivat lăuntric de asemenea idei. Îi era frică să nu înnebunească, în timp ce omul de acum două mii de ani, nutrind speranţa unei renaşteri spirituale şi a unei înnoiri a vieţii, ar fi considerat binevenite astfel de vise. Atitudinea noastră modernă priveşte însă cu trufie în urmă, spre negura superstiţiilor şi a credulităţii medievale ori primitive, uitând cu desăvârşire că purtăm în noi, în etajele mai adânci ale zgârie-norilor conştiinţei raţionale, întregul nostru trecut. Fără aceste straturi mai adânci, spiritul rămâne atârnat în văzduh. Nu e de mirare că devine nervos. Adevărata istorie a spiritului nu este păstrată în cărţi erudite, ci în organismul sufletesc viu al fiecărui individ.

57 Trebuie totuşi să recunosc că ideea reînnoirii a luat forme care au putut într-adevăr şoca spiritul modern. E dificil, dacă nu imposibil, să punem în legătură ceea ce noi înţelegem prin „renaştere" cu forma în care aceasta e descrisă în vise. Dar înainte de a detalia transformarea neaşteptată şi stranie pe care am sugerat-o, trebuie să ne ocupăm şi de celălalt vis, evident religios, de care am pomenit deja.

58 În vreme ce visul cu biserica se află aproape de începutul seriei, visul care urmează aparţine unor stadii ulterioare ale procesului. Iată-l textual:

„Intru într-o casă deosebit de solemnă, *„casa reculegerii". În fundal sunt multe lumânări, dispuse într-o formă specială, terminată cu patru vârfuri ascuţite. Afară, în faţa uşii de la intrare, stă un* bătrân. *Oameni intră în casă. Nu vorbesc nimic şi stau nemişcaţi, spre a se concentra în sine. Bătrânul de la uşă spune despre vizitatorii casei: „De îndată ce ies, sunt curaţi." Atunci intru şi eu în casă şi pot să mă concentrez perfect. Se aude o voce: „Ceea ce faci e primejdios. Religia nu e impozitul pe care trebuie să-l plăteşti spre a te putea lipsi de imaginea femeii, căci această imagine e indispensabilă. Vai de aceia care folosesc religia ca pe un substitut pentru o altă latură a vieţii sufleteşti; ei greşesc şi vor fi blestemaţi. Religia nu e un substitut, ci ea trebuie să se adauge ca o ultimă desăvârşire la cealaltă activitate a sufletului. Din plinătatea vieţii trebuie să-ţi naşti religia, numai atunci ai să fii mântuit!" În timpul*

ultimei fraze, rostite deosebit de tare, aud muzică în depărtare, acorduri simple de orgă. Ceva în ea aminteşte de motivul focului magic din Wagner. Când ies din casă, văd un munte arzând şi simt că e un foc care nu poate fi stins, e un foc sacru.[41]

Pacientul e foarte impresionat de acest vis. Este pentru el o trăire 59
solemnă şi semnificativă, una din multele care au determinat o schimbare adâncă în atitudinea lui faţă de viaţă şi faţă de umanitate.

Nu e greu de văzut că acest vis formează o paralelă la visul cu 60
biserica. Doar că de astă dată biserica a devenit „casa solemnităţii" şi a „reculegerii lăuntrice". Nu există sugestii legate de ceremonii sau de alte atribute cunoscute ale Bisericii catolice, cu singura excepţie a lumânărilor aprinse, dispuse într-o formă simbolică, cu originea poate în cultul catolic.[42] Ele alcătuiesc patru piramide sau vârfuri, care anticipează probabil viziunea finală a muntelui care arde. Cifra patru apare frecvent în visele pacientului şi joacă un rol foarte important. Focul sacru se referă la *Sfânta Ioana* a lui BERNARD SHAW, după cum observă visătorul însuşi. Focul „inextingibil" este, pe de altă parte, un atribut binecunoscut al divinităţii nu doar în Vechiul Testament, ci şi, ca alegorie a lui Christos, pomenit de ORIGENE în *Omilii*, cu referire la câteva cuvinte necanonice ale Domnului: „Ait autem ipsi [sic] Salvator: Qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno"[43]. Începând cu HERACLIT viaţa a fost reprezentată ca un *pyr aeizoon*, un foc veşnic viu, iar de vreme ce Christos însuşi se desemnează pe sine ca „Viaţă", cuvintele necanonice sunt perfect de înţeles. Simbolul focului cu sensul de „viaţă" se potriveşte cadrului visului, care subliniază că „plinătatea vieţii" este singurul izvor legitim al credinţei. Aşa încât cele patru vârfuri de foc au aproape funcţie de icoană, indicând prezenţa divinităţii sau a unei

[Cf. *loc. cit.*, par. 293.]

Unui episcop i se permit patru lumânări pentru o misă privată. Tot aşa, anumite forme de slujbe solemne, ca de pildă *missa cantata*, folosesc patru lumânări, în vreme ce forme mai înalte folosesc şase sau şapte.

ORIGENE, *In jeremiam homilia*, XX, 3 (MIGNE, PL XIII, col. 532). [„Mântuitorul spune anume: Cine e aproape de mine e aproape de foc; cine e departe de mine e departe de Împărăţie."]

entităţi asemănătoare, respectiv echivalente. În sistemul barbelioţilor, *autogenes*-ul, cel născut din sine însuşi sau necreat, este înconjurat de patru lumânări.[44] Această figură curioasă ar putea să corespundă şi *monogenes*-ului gnozei copte din *Codex Brucianus*. Acolo *monogenes*-ul este caracterizat tot ca simbol al cuaternităţii.

61 După cum am pomenit mai sus, cifra patru joacă în aceste vise un rol important şi trimite întotdeauna la o idee înrudită cu pitagoreica *tetraktys*.[45]

62 Cuaternariul sau cuaternitatea are o istorie lungă. Ea apare nu doar în iconologia creştină şi în speculaţia mistică[46], ci joacă un rol poate şi mai mare în filosofia gnostică[47] şi, prin ea, în întreg Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea.[48]

44 IRENAEUS, *Adversus haerses*, I, 29, 2 [KLEBBA (ed.), *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien* I, p. 82].

45 Vezi ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, în care sunt adunate toate sursele. „Cvadritatea" este „izvorul naturii eterne" [I, p. 291]. După PLATON, corpul derivă din „cvadritate". După neoplatonicieni, PYTHAGORA însuşi desemna sufletul drept un pătrat (*loc. cit.*, III, p. 120).

46 În iconografia creştină „cvadritatea" apare în principal în figura celor patru Evanghelişti şi în simbolurile lor, dispuse într-o „rozã", într-un cerc, într-o *melothesia* sau într-un *tetramorphus*, de pildă în *Hortus deliciarum* al lui HERALD VON LANDSPERG, precum şi în scrieri de speculaţie mistică. Amintesc doar de 1. JACOB BÖHME, *Viertzig Fragen von der Seelen Urstand* etc.; 2. HILDEGARD VON BINGEN, Codex Luccensis, fol. 372 şi Codex Heidelbergensis, *Scivias*, reprezentarea universului mistic; cf. SINGER, *Studies in the History and Method of Science*; 3. Desenele remarcabile ale lui OPICINUS DE CANISTRIS în Codex Palatinus Latinus, 1993, Vatican; cf. SALOMON, *Opicinus de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jhs.*; 4. HEINRICH KHUNRATH, *Von hylealischen usw. Chaos*, pp. 204 şi 208: „monas catholica" ar lua naştere prin rotaţia „cuaternariului". *Monas* este interpretată ca o imagine şi o alegorie a lui Christos. Alte materiale în [KHUNRATH,] *Amphiteatrum sapientiae aeternae*. 5. Speculaţiile despre cruce („de quatuor... generibus arborum facta fuisse refertur crux" [„se spune că crucea e formată din patru feluri de lemn"]), în BERNARDUS, *Vitis mystica*, XLVI (MIGNE, PL CLXXXIV, col. 732); MEYER, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, p. 7. Referitor la cuaternitate, vezi şi DUNBAR, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy, passim*.

47 Trimit la sistemele lui ISIDORUS, VALENTINUS, MARCUS şi SECUNDUS. Un exemplu extrem de instructiv este simbolismul monogenes-ului în Codex Brucianus, Bruce

În visul de care ne-am ocupat cuaternitatea apare ca exponentul 63
cel mai important al cultului religios creat de inconştient.[49] Visătorul a intrat singur în „casa reculegerii", în loc să fie însoţit de un prieten, ca în visul cu biserica. Înăuntru întâlneşte un om bătrân care în alt vis îi apăruse ca fiind *înţeleptul* şi care atunci desemnase un loc special pe pământ, de care aparţinea visătorul. Bătrânul îl lămureşte că acel cult este un ritual de purificare. Din textul visului nu se vede despre ce fel de purificare e vorba sau ce anume purifică. Singurul ritual care are cu adevărat loc pare să fie o concentrare sau meditaţie care duce la fenomenul extatic al *vocii*. Vocea apare des în această serie de vise. Ea oferă întotdeauna o explicaţie autoritară sau un ordin fie de un uimitor *common sense*, fie conţinând o aluzie filosofică importantă. Aproape întotdeauna e vorba de o constatare definitivă; de obicei apare la sfârşitul unui vis şi, de regulă, e atât de clară şi de convingătoare, încât visătorul nu găseşte niciun contraargument. Ceea ce

Ms. 96, Bodleian Library, Oxford (BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 59 şi urm., p. 70 şi urm.).

48 Trimit la speculaţiile mistice despre cele patru rădăcini (EMPEDOCLE ῥιζώματα) = cele patru elemente şi cele patru calităţi (umid, uscat, cald, rece), specifice filosofiei alchimice. Prezentare în PETRUS BONUS, *Pretiosa margarita novella*, 1546. Un „Artis metallicae schema" bazat pe o cuaternatio în JOANNES AUG. PANTHEUS, *Ars transmutationis metallicae*, 1519, p. 5; o „quaternatio elementarum" şi despre procesele chimice în RAYMUNDUS LULLIUS, *Theorica et practica* (*Theatr. chem.* 1613, IV, p. 174 [Figura]); Simbolurile celor patru elemente, în MAIER, *Scrutinium chymicum*, 1687. Acelaşi autor a scris un tratat interesant: *De circulo physico quadrato*, 1616. Acelaşi simbolism în MYLIUS, *Philosophia reformata*, 1622. Reprezentări ale salvării ermetice din [Reusner (ed.),] *Pandora* de la 1588 şi din Cod. Germanicus Monacensis, 598, sub forma unei *tetras* cu simbolurile evangheliştilor, în JUNG, *Psychologie und Alchemie* [*Psihologie şi alchimie*], par. 231 şi 232; despre simbolismul „cvadrităţii", *loc. cit.*, par. 327 şi urm. Alte materiale în KÜKELHAUS, *Urzahl und Gebärde. Grundzüge eines kommenden Maßbewußtseins.* Paralele orientale la ZIMMER, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*; WILHELM şi JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.* Literatura despre simbolismul crucii aparţine, de asemenea, acestui context.

49 Această afirmaţie sună poate prezumţios în măsura în care par să fi uitat că e vorba mai întâi de un singur şi unic vis, din care nu trebuie trase concluzii cu bătaie lungă. Dar concluzia mea se bazează nu numai pe acest vis, ci pe multe experienţe asemănătoare, la care am trimis deja în *loc. cit.*

spune vocea are efectiv caracterul unui adevăr atât de incontestabil, încât nu poate fi înțeles decât ca o concluzie constrângătoare a unor lungi reflecții și cântăriri inconștiente de argumente. Vocea vine adesea din partea unei figuri poruncitoare, de pildă a unui comandant militar sau căpitan de vas, ori medic bătrân. Uneori vocea apare pur și simplu, venind parcă de nicăieri. A fost interesant să văd cum a reacționat acest bărbat, intelectual și sceptic, la voce; adesea nu-i convenea, și totuși o accepta fără să pună întrebări, ba chiar cu smerenie. Astfel, de-a lungul a peste o sută de vise notate cu grijă, vocea s-a dovedit a fi o reprezentantă importantă și chiar decisivă a inconștientului. Deoarece pacientul nu este singurul caz observat de mine care a manifestat fenomenul vocii în vise ca și în anumite stări deosebite de conștiință, trebuie să recunosc faptul că inconștientul este uneori în stare să exprime o inteligență și o orientare spre scop superioare posibilei judecăți conștiente a momentului. Fără îndoială, avem a face cu un fenomen religios fundamental, observat într-un caz în care atitudinea spirituală conștientă abia dacă părea capabilă să producă fenomene religioase. Am observat nu rareori și în alte cazuri lucruri asemănătoare și trebuie să recunosc că nu sunt în stare să formulez altfel aceste stări de fapt. Am întâlnit adesea obiecția că gândurile exprimate de voce nu sunt nimic altceva decât gândurile individului însuși. Ceea ce se poate; dar eu aș spune că un gând este al meu doar atunci când *eu* l-am gândit, tot așa ca atunci când spun că e al meu banul pe care l-am câștigat conștient și legitim. Dacă cineva îmi dăruiește bani, în mod sigur n-am să-i spun binefăcătorului meu: „Îți mulțumesc pentru banii *mei*", chiar dacă apoi aș putea spune unei a treia persoane: „Aceștia sunt banii mei." Cu vocea sunt în aceeași situație. Vocea îmi oferă anumite conținuturi, la fel cum un prieten mi-ar împărtăși ideile lui. N-ar fi nici decent, nici corespunzător adevărului, ci ar fi un plagiat dacă aș afirma că ceea ce spune *el* au fost inițial propriile mele idei.

64 Din acest motiv eu fac o deosebire între ceea ce am creat sau dobândit prin propriul meu efort conștient și ceea ce este în mod clar și inechivoc o creație a inconștientului. S-ar putea obiecta că așa-numitul inconștient este doar propriul meu psihic și că o astfel

de discriminare ar fi inutilă. Dar eu nu sunt deloc convins că inconștientul este doar psihicul *meu*, căci noțiunea de „inconștient" arată că eu nici măcar nu sunt conștient de el. Noțiunea de inconștient este într-adevăr o simplă ipoteză destinată comodității.[50] În realitate, *eu* sunt *inconștient* în legătură cu originea vocii sau, altfel spus, nu știu absolut deloc de unde vine. Eu nu sunt doar incapabil să produc cu adevărat voluntar fenomenul, ci sunt și incapabil să știu în prealabil conținutul mesajului. În aceste condiții ar fi prezumțios să desemnez ca fiind inconștientul *meu* sau spiritul *meu* factorul care produce vocea. În orice caz, nu ar fi exact. Faptul că se percepe vocea în propriul vis nu dovedește nimic, căci și zgomotele străzii sunt percepute și nimănui nu i-ar trece prin cap să le desemneze ca fiind ale sale *proprii*.

Există o singură condiție care ar putea legitima numirea vocii ca 65
proprie, și anume dacă am presupune că personalitatea conștientă este o parte dintr-un întreg sau este un cerc, cuprins într-unul mai mare. Atunci când un mic funcționar de bancă, arătându-i prietenului său orașul și indicând clădirea băncii, spune: „Și asta de-aici e banca *mea*", el face uz de același privilegiu.

Putem presupune că personalitatea umană constă din două com- 66
ponente: mai întâi din conștiință și din tot ce cuprinde aceasta, apoi dintr-un hinterland, de dimensiuni indeterminabile, al psihicului inconștient. Personalitatea conștientă poate fi determinată și delimitată mai mult sau mai puțin clar; dar când este vorba de totalitatea personalității umane trebuie să acceptăm că o descriere completă este cu neputință. Cu alte cuvinte, există inevitabil un *ce* complementar fiecărei personalități, nelimitabil și indefinibil, în măsura în care aceasta este constituită dintr-o parte conștientă și observabilă, care însă nu conține anumiți factori a căror existență suntem siliți s-o acceptăm spre a putea explica anumite fapte. Factorii necunoscuți formează ceea ce denumim partea inconștientă a personalității.

Nu putem ști în ce constau acești factori, căci noi putem observa 67
doar efectele lor. Presupunem că sunt de natură psihică, comparabilă cu aceea a conținuturilor conștiente; dar siguranță în această privință

50 Referitor la definiția inconștientului, vezi [JUNG,] *Psychologische Typen*, Definitionen.

nu există. Dacă presupunem o astfel de analogie, aproape că nu putem evita să tragem şi alte concluzii. De vreme ce conţinuturile sufleteşti sunt conştiente şi perceptibile doar în măsura în care sunt asociate cu un ego, s-ar putea ca fenomenul vocii, cu caracterul său personal puternic, să pornească tot dintr-un centru al ego-ului, care însă n-ar fi identic cu Eul conştient. O astfel de concluzie este permisă dacă socotim Eul subordonat unui *Sine* supraordonat sau cuprins în el, un *Sine* ca centru al întregii personalităţi psihice nelimitate şi de nedefinit.[51]

68 Nu sunt un adept al argumentelor filosofice care se distrează cu propriile complicaţii autoinventate. Chiar dacă judecata mea pare sofistică, ea este cel puţin o încercare bine intenţionată de a formula fapte observate. S-ar putea spune foarte simplu: de vreme ce nu ştim nimic, orice experienţă, orice fapt sau orice obiect conţine practic ceva necunoscut. Dacă vorbim deci de totalitatea unei experienţe, cuvântul „totalitate" nu se poate referi decât la partea cunoscută a experienţei. Deoarece nu putem presupune că experienţa noastră îmbrăţişează totalitatea obiectului, este clar că totalitatea lui absolută trebuie în chip necesar să cuprindă partea care n-a fost experimentată. Acelaşi lucru e valabil, cum am spus, pentru orice experienţă, precum şi pentru psihic, a cărui totalitate are în orice caz o întindere substanţial mai mare decât conştiinţa. Cu alte cuvinte, psihicul nu face excepţie de la regula după care esenţa universului poate fi constatată doar în măsura în care o permite organismul nostru psihic.

69 Experienţa mea psihologică mi-a arătat de fiecare dată că anumite conţinuturi provin de la un psihic care e mai complet decât conştiinţa. Ele conţin adesea o analiză superioară, o judecată sau o cunoştinţă pe care conştiinţa respectivă n-ar fi putut s-o producă. Dispunem de un cuvânt potrivit pentru astfel de fenomene — *intuiţie*. Când îl rostim, cei mai mulţi oameni au sentimentul plăcut că astfel s-ar fi spus ceva. Dar ei nu iau în calcul faptul că o intuiţie nu se *face*. Dimpotrivă, ea vine întotdeauna de la sine; îţi vine o idee, apărută de la sine, pe care o prinzi, dacă eşti suficient de rapid.

51 Cf. [JUNG,] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* [par. 374 şi urm.]; apoi *Psychologische Typen*, Definitionen; vezi şi *Aion*, IV.

Ca urmare, declar vocea din visul despre casa sfântă drept produs 70
al personalităţii complete din care face parte şi latura conştientă a visătorului. Şi sunt de părere că acesta e motivul pentru care vocea are o inteligenţă şi o claritate superioare conştiinţei concomitente a visătorului. Pe această superioritate se bazează autoritatea necondiţionată a vocii.

Mesajul conţine o critică remarcabilă a atitudinii visătorului. În 71
visul cu biserica el a făcut încercarea de a uni ambele laturi ale vieţii printr-un fel de compromis ieftin. După cum ştim, femeia necunoscută, anima, nu a fost de acord cu asta şi a dispărut din imagine. În al doilea vis însă s-ar zice că vocea a preluat rolul animei; în orice caz, ea nu formulează doar un simplu protest emoţional, ci oferă o explicaţie magistrală despre două feluri de religie. Potrivit acestei constatări, visătorul înclină să utilizeze religia ca pe un substitut pentru „imaginea femeii", cum spune textul. Cuvântul „femeie" se referă la anima. Ceea ce se lămureşte prin propoziţia următoare care vorbeşte de religia folosită ca substitut pentru „cealaltă latură a vieţii sufletului". Anima este cealaltă latură, cum am explicat mai înainte. Ea reprezintă minoritatea feminină, ascunsă sub pragul conştiinţei, cu alte cuvinte: inconştientul. Critica ar suna deci: „Tu încerci prin religie să fugi de inconştientul tău. O foloseşti ca substitut pentru o parte a vieţii sufletului tău. Dar religia este rodul şi punctul culminant al vieţii, adică al unei vieţi care cuprinde ambele laturi."

O comparare atentă cu alte vise ale aceleiaşi serii arată inechivoc 72
ce anume este „cealaltă parte". Pacientul încerca necontenit să evite *nevoile sale afective*. Se temea anume că acestea i-ar fi putut crea neplăceri, l-ar fi putut duce, de pildă, la căsătorie sau i-ar fi adus pe cap alte răspunderi, cum ar fi fost dragoste, dăruire, devotament, încredere, dependenţă afectivă şi supunere generală faţă de nevoile sufletului. Toate acestea n-aveau nimic de-a face cu ştiinţa sau cu o carieră academică; pe deasupra, cuvântul „suflet" nu era decât o indecenţă intelectuală, de care nu trebuia cu niciun chip să te faci vinovat.

„Misterul" animei este aluzia religioasă — o mare enigmă pentru 73
pacientul meu care, firește, nu ştia despre religie altceva decât că este o confesiune. Şi mai ştia că religia putea să fie un substitut pentru

anumite revendicări afective neplăcute, de care se putea eventual scăpa prin devoţiune bisericească. Prejudecăţile epocii noastre se reflectă vizibil în temerile visătorului nostru. Pe de altă parte, vocea nu este ortodoxă, este chiar şocant de neconvenţională: ia în serios religia, o aşază pe culmea vieţii, a unei vieţi care conţine „ambele laturi", şi distruge astfel cele mai scumpe prejudecăţi intelectuale şi raţionaliste. Ceea ce pentru pacientul meu a însemnat o asemenea răsturnare, încât a fost deseori cuprins de spaima de a nu-şi pierde minţile. Aşadar, cunoscând intelectualul mediu de azi şi de ieri putem înţelege afectiv situaţia delicată a pacientului. A lua serios în considerare „imaginea femeii", cu alte cuvinte, inconştientul — ce înfrângere pentru acel *common sense* luminat![52]

74 Am început tratamentul personal după ce el şi-a observat prima serie de aproximativ trei sute cincizeci de vise. Suferea pe-atunci de o reacţie vehementă ca urmare a trăirilor sale interioare. Ar fi preferat să fugă de propriile aventuri. Din fericire, omul avea „religio", adică „ţinea cu grijă seamă de experienţa lui" şi avea suficient *pistis* sau loialitate faţă de ea, ca să poată să persevereze şi s-o continue. Avea marele *avantaj de a fi nevrotic* şi astfel ori de câte ori încerca să fie necredincios experienţei sale sau să nege vocea, îi revenea starea nevrotică. Nu putea „stinge focul" şi în cele din urmă a trebuit să recunoască natura incomprehensibil numinoasă a experienţei. A trebuit să accepte că focul inextingibil era „sacru". Aceasta era „conditio sine qua non" a vindecării lui.

75 S-ar putea considera acest caz o excepţie, în măsura în care indivizii aproximativ întregi sunt excepţii. E un fapt că marea majoritate a oamenilor cultivaţi e alcătuită din personalităţi fragmentare şi că în locul unor bunuri adevărate se foloseşte o sumedenie de substitute. Dar a fi fragment însemna pentru omul acesta nevroză şi acelaşi lucru înseamnă pentru un număr mare de alţi oameni. Ceea ce numim în general „religie" este într-un grad atât de uimitor de mare un

52 Trimit cititorul la CLAUDIUS POPELIN, *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie de Frère Francesco Colonna*, Paris, 1883. Această carte e scrisă probabil de un cleric din secolul al XV-lea. Este un exemplu excelent de „roman al animei". [Vezi şi LINDA FIERZ-DAVID, *Der Liebestraum des Poliphilo.*]

substitut, încât mă întreb cu toată seriozitatea dacă acest fel de religie, pe care l-aș denumi mai degrabă confesiune, nu are o funcție importantă în societatea umană. Ea are scopul evident de a *înlocui experiența directă* printr-o selecție de simboluri potrivite, îmbrăcate în ritual și într-o dogmă strict organizată. Biserica catolică le menține neștirbite prin autoritatea ei absolută, „Biserica" protestantă (dacă mai poate fi folosită această expresie), prin accentul pus pe credința în mesajul evanghelic. Atât timp cât aceste două principii sunt eficiente, oamenii sunt apărați cu succes de experiența religioasă *directă*.[53] Ba mai mult, ei pot, dacă ar fi totuși să li se întâmple ceva direct, să se adreseze Bisericii, căci aceasta este în măsură să decidă dacă experiența vine de la Dumnezeu sau de la diavol, dacă trebuie acceptată sau respinsă.

În profesiunea mea am întâlnit câțiva oameni care au avut astfel 76
de experiențe directe și care n-au vrut sau n-au putut să se supună autorității deciziei Bisericii. A trebuit să-i însoțesc de-a lungul crizelor și al conflictelor vehemente, al spaimei de nebunie, al confuziilor deznădăjduite și al depresiilor, care erau grotești și teribile totodată, așa încât sunt pe deplin convins de extraordinara importanță a dogmei și a ritualului, cel puțin ca *metodă de igienă mentală*. Dacă pacientul este catolic practicant, îl sfătuiesc, fără excepție, să se confeseze și să se cuminece, ca să se protejeze de experiența directă care ar putea lesne să devină pentru el excesivă. Cu protestanții de obicei nu e atât de simplu, deoarece dogma și ritualul s-au estompat atât de mult la ei, încât și-au pierdut în mare măsură eficiența. De regulă, nici nu există spovedanie, iar preoții împărtășesc aversiunea generală față de problemele psihologice și, din nefericire, și ignoranța psihologică generală. Duhovnicul catolic are adesea mai multă pricepere psihologică și, de asemenea, o înțelegere mai adâncă. Preoții protestanți au trecut în plus printr-un antrenament științific la o facultate teologică, unde spiritul critic a subminat naivitatea credinței, în vreme ce tradiția istorică copleșitoare a educației unui preot catolic obișnuiește să întărească autoritatea instituțiilor.

53 Veșmintele nu sunt doar podoabă, ci și protecție pentru preotul care celebrează. „Frica de Dumnezeu" nu este o metaforă neîntemeiată, căci în spatele ei se află o fenomenologie corespunzătoare. Cf. *Exodul*, 20, 18 și urm.

77 Ca medic, aș putea lesne să fiu partizanul așa-numitei credințe „științifice", care consideră conținuturile nevrozei ca nefiind altceva decât sexualitate infantilă refulată sau instinct de putere. Printr-o astfel de devalorizare a conținuturilor sufletești ar fi posibil să feresc într-o anumită măsură un număr oarecare de pacienți de riscul experienței directe. Dar eu știu că această teorie e doar parțial adevărată, ceea ce înseamnă că ea îmbrățișează doar anumite aspecte ale psihicului nevrotic. Nu pot să le spun însă pacienților mei lucruri de care nici eu nu sunt pe deplin convins.

78 S-ar putea obiecta, presupunând că sunt protestant: „Dacă însă îl sfătuiți pe catolicul dumneavoastră să se ducă la preotul lui să se spovedească, atunci spuneți-i *și* ceea ce nu credeți."

79 Pentru a aborda această problemă delicată, trebuie să explic mai întâi că eu — dacă pot să evit — nu îmi predic niciodată credința. Dacă sunt întrebat, atunci îmi declar desigur convingerile care nu depășesc ceea ce consider că este știința mea. Eu sunt convins de ceea ce *știu*. Orice altceva este ipoteză, iar dincolo de asta, las o mulțime de lucruri în seama necunoscutului. Aceste lucruri nu mă chinuiesc. Dar ar începe în mod sigur să mă chinuiască dacă aș simți că ar *trebui* să știu ceva despre ele. De aceea dacă un pacient e convins de originea exclusiv sexuală a nevrozei sale, nu l-aș tulbura în convingerea lui, fiindcă știu că o astfel de convingere, dacă e adânc înrădăcinată, înseamnă o excelentă apărare față de asaltul ambiguității teribile a experienței directe. Atât timp cât o astfel de apărare este eficientă, n-am s-o distrug, știind că trebuie să existe motive puternice care îl silesc pe pacient să gândească într-un orizont atât de îngust. Dar dacă visele sale ar începe să-i distrugă teoria protectoare, atunci trebuie să-i sprijin personalitatea mai largă, așa cum am făcut în cazul visului descris mai sus. În același mod și din același motiv susțin și ipoteza catolicului practicant, atât timp cât îl ajută. În ambele cazuri sprijin un mijloc de apărare față de un risc mare, fără să-mi pun întrebarea științifică dacă modul de apărare este mai mult sau mai puțin un adevăr ultim. Sunt bucuros dacă și cât timp acționează.

80 La pacientul nostru zidul de apărare catolic era surpat cu mult înainte ca eu să mă ocup de caz. Ar fi râs de mine dacă l-aș fi sfătuit

să se spovedească sau să facă ceva asemănător, la fel cum a râs despre teoria sexuală, care nici ea, după părerea lui, nu trebuia să stea în picioare. Dar l-am lăsat să observe că eram cu totul de partea *vocii*, în care recunoșteam un element constitutiv al viitoarei sale personalități lărgite, destinat să-l elibereze de unilateralitate.

Pentru o anume mediocritate intelectuală, caracterizată de 81
raționalism luminat, o teorie științifică ce simplifică lucrurile este un bun mijloc de apărare împotriva credinței nestrămutate a omului modern în tot ce poartă inscripția „științific". O astfel de etichetă liniștește imediat rațiunea, aproape la fel ca acel „Roma locuta causa finita" („Roma s-a pronunțat, cauza s-a încheiat"). După părerea mea, orice teorie științifică, indiferent cât de subtilă, are din punct de vedere psihologic o valoare mai mică decât dogma religioasă, și anume din simplul motiv că o teorie este în mod necesar abstractă și rațională, în vreme ce dogma exprimă prin imaginea ei o totalitate irațională. Această metodă garantează o mult mai bună exprimare a unui fapt atât de irațional ca existența psihică. În plus, dogma își datorează persistența și forma, pe de-o parte, așa-numitelor experiențe directe ale „gnozei"[54], cum ar fi Dumnezeul-om, Crucea, nașterea din Fecioară, Imaculata Concepție, Trinitatea etc., pe de altă parte, conlucrării neîntrerupte a numeroase spirite de-a lungul multor secole. Poate nu e destul de clar de ce numesc anumite dogme „experiențe directe", de vreme ce o dogmă este în sine tocmai ceea ce exclude experiența „directă". Cu toate astea, imaginile creștine pe care le-am amintit nu sunt specifice doar creștinismului (deși ele în creștinism au căpătat un contur și o împlinire care nu se pot compara cu acelea ale altor religii). Le întâlnim la fel de frecvent și în religiile păgâne și, pe deasupra, ele pot apărea spontan în tot felul de variații posibile ca fenomene psihice, tot așa cum în trecut au luat naștere din viziuni, vise și stări de transă. Astfel de idei nu sunt niciodată inventate. Ele au căpătat existență încă din vremea în care omenirea nu învățase încă să-și folosească spiritul ca activitate orientată spre scop. Înainte ca oamenii să învețe să producă idei, acestea au venit

54 Gnoza ca mod special de cunoaștere nu trebuie confundată cu „gnostiscimul".

spre ei. Oamenii n-au *gândit*, ci au *devenit conștienți de funcția lor spirituală*. Dogma este ca un vis care oglindește activitatea spontană și autonomă a psihicului obiectiv, a inconștientului. O astfel de expresie a inconștientului este un mijloc de apărare cu mult mai eficient împotriva experiențelor directe decât o teorie științifică. Teoria trebuie să neglijeze valorile afective ale experienței. Dimpotrivă, dogma este extrem de expresivă tocmai în această privință. O teorie științifică este repede depășită de alta. Dogma durează de-a lungul a nenumărate secole. Dumnezeul-om pătimitor are pesemne cel puțin cinci mii de ani vechime, iar trinitatea probabil chiar mai mult.

82 Dogma exprimă sufletul într-un mod mai desăvârșit decât o teorie științifică, deoarece aceasta e formulată doar de conștiință. În plus, teoria nu poate decât să reprezinte lucruri vii prin concepte abstracte. Dogma, în schimb, exprimă adecvat procesul viu al inconștientului sub forma dramei păcatului, a penitenței, a jertfei și a mântuirii. Din acest punct de vedere e într-adevăr de mirare că disidența protestantă nu a putut fi evitată. Deoarece însă protestantismul a devenit mărturisirea de credință a seminților germanice, avide de aventură, caracterizate de curiozitate, sete de cuceriri și lipsă de scrupule, este posibil ca natura lor specială să nu se împace cu liniștea Bisericii, cel puțin nu pe termen lung. Este ca și cum ele n-ar fi ajuns atât de departe, încât să poată suporta un proces de mântuire și să se supună unei divinități care se arătase în edificiul grandios al Bisericii. Poate că în Biserică era prea mult din *imperium romanum* sau din *pax romana*, prea mult cel puțin pentru energiile lor, care pe-atunci nu erau, și nu sunt nici astăzi, suficient de îmblânzite. Poate că ei aveau nevoie de o experiență impetuoasă și mai puțin stăpânită a dumnezeirii, cum se întâmplă adesea la popoarele neliniștite și avide de aventură, care sunt prea tinere pentru a accepta o formă oarecare de conservatorism sau pentru a fi domesticite. Ele au înlăturat de aceea, unele mai mult, altele mai puțin, intercesiunea Bisericii între Dumnezeu și om. Drept urmare a dărâmării zidurilor de apărare, protestantul a pierdut icoanele ca expresie a unor importanți factori inconștienți, împreună cu ritualul care a fost din timpuri imemoriale o cale sigură de a lichida forțele imprevizibile ale inconștientului.

Astfel s-a pus în libertate o cantitate mare de energie şi ea s-a revărsat de îndată în canalele curiozităţii şi ale setei de cuceriri, prin care Europa a devenit mama dragonilor care au înghiţit cea mai mare parte a pământului.

De-atunci protestantismul a devenit un pământ fertil pentru dife- 83
rite schisme şi totodată pentru dezvoltarea rapidă a ştiinţei şi tehnicii, care au fascinat în asemenea măsură conştiinţa umană, încât aceasta a uitat de puterile imprevizibile ale inconştientului. Catastrofa războiului de la 1914 şi, consecutiv, manifestările extraordinare ale unei tulburări psihice adânci au fost necesare spre a ne întreba dacă în ce priveşte mintea omului alb totul era într-adevăr în ordine. Înainte de izbucnirea războiului eram absolut convinşi că lumea poate fi îndreptată prin mijloace raţionale. Acum trăim spectacolul nimitor în care *statele* agită străvechea pretenţie a teocraţiei, adică a *totalităţii*, inevitabil însoţită de oprimarea libertăţii de opinie. Vedem din nou că oamenii îşi taie unii altora beregata de dragul unor teorii naive despre felul în care urmează să fie adus paradisul pe pământ. Nu e greu de văzut că puterile lumii subterane — spre a nu spune ale infernului —, care mai înainte fuseseră înlănţuite cu mai mult sau mai puţin succes în edificii spirituale gigantice şi puse să slujească, creează acum, sau cel puţin încearcă să creeze, o sclavie şi o temniţă de stat, din care lipseşte orice stimulent sufletesc sau spiritual. Astăzi nu puţini oameni sunt convinşi că simpla raţiune umană nu face pe de-a-ntregul faţă sarcinii enorme de a încătuşa vulcanul în erupţie.

Întreagă această dezvoltare ţine de destin. N-aş trage la răspundere 84
pentru asta nici protestantismul, nici Renaşterea. Dar un lucru e sigur — faptul că omul modern, protestant sau nu, a pierdut în mare măsură protecţia conferită de zidurile Bisericii, ridicate şi fortificate din vremurile Romei, iar din cauza acestei pierderi s-a apropiat de zona focului nimicitor şi creator de lumi. Viaţa şi-a iuţit cursul şi a devenit mai intensă. Lumea noastră a fost zguduită şi pătrunsă de valurile neliniştii şi ale spaimei.

Protestantismul a reprezentat, şi reprezintă încă, un mare risc şi 85
totodată o mare posibilitate. Dacă va continua să se dezintegreze ca

Biserică, va avea drept efect despuierea omului de toate formele sale de siguranţă spirituală şi de toate mijloacele de apărare care îl protejează de experienţa directă a acelor forţe din inconştient care aşteaptă să fie eliberate. Să aruncăm o privire spre toate actele incredibile de cruzime din lumea noastră aşa-zis civilizată; toate vin din fiinţa omenească şi din starea ei spirituală! Să aruncăm o privire spre mijloacele diabolice de distrugere! Ele sunt descoperite de gentlemeni absolut paşnici, de cetăţeni respectabili, raţionali, care sunt exact ceea ce noi dorim să fie. Iar atunci când totul sare în aer şi se dezlănţuie un indescriptibil infern al distrugerii, nimeni nu pare să fie răspunzător. Se întâmplă pur şi simplu, şi totuşi toate acestea sunt făcute de oameni. Dar fiindcă oricine e convins orbeşte că el nu e altceva decât conştiinţa sa foarte modestă şi neînsemnată, care-şi îndeplineşte aşa cum se cuvine îndatoririle şi-şi câştigă o existenţă materială cumpătată, nimeni nu observă că această întreagă masă absolut raţional organizată, care se numeşte stat sau naţiune, este pusă în mişcare de o putere invizibilă, aparent impersonală, dar teribilă, care nu poate fi oprită de nimeni şi de nimic. Această putere înspăimântătoare este de cele mai multe ori explicată ca fiind spaima de naţiunea vecină, despre care se presupune că e posedată de un diavol răuvoitor. Nefiind capabil să recunoască unde şi cât de tare este el însuşi posedat şi inconştient, omul îşi proiectează pur şi simplu propria stare asupra vecinului, şi atunci a poseda cele mai mari tunuri şi cel mai toxic gaz devine o datorie sacră. Lucrul cel mai rău aici este că oamenii au întru totul dreptate. Toţi vecinii sunt stăpâniţi de o spaimă necontrolată şi incontrolabilă, la fel ca şi noi. Este notoriu că în spitalele de boli mintale pacienţii care suferă de spaimă sunt cu mult mai primejdioşi decât cei mânaţi de furie sau ură.

86 Protestantul este lăsat doar în voia lui Dumnezeu. Pentru el nu există spovedanie, dezlegare de păcate, nu există nicio posibilitate de iertare, săvârşită de vreun *opus divinum*. El trebuie să-şi mistuie singur păcatele şi nu este prea sigur pe harul divin care, în lipsa unui ritual corespunzător, a devenit inaccesibil. Acestui fapt i se datorează vigilenţa conştiinţei morale protestante, iar această conştiinţă încărcată are însuşirea neplăcută a unei maladii insi-

dioase care le creează oamenilor o stare de disconfort. Dar protestantul are astfel singura şansă de a-şi conştientiza până la un punct păcatul, fapt inaccesibil catolicului, de vreme ce pentru acesta spovedania şi iertarea păcatelor sunt gata întotdeauna să echilibreze tensiunea excesivă. Protestantul în schimb este lăsat în voia tensiunii sale, care poate continua să-i ascută conştiinţa morală. Conştiinţa, şi în special o conştiinţa încărcată, poate fi un dar ceresc, o adevărată graţie, dacă este folosită în scopul unei autocritici superioare. Ca activitate introspectivă, discriminatorie, autocritica este indispensabilă oricărei încercări de înţelegere a propriei psihologii. Dacă ai făcut ceva ce ţi se pare inexplicabil şi te întrebi ce te-a putut determina s-o faci, ai nevoie, spre a descoperi mobilul propriului comportament, de imboldul conştiinţei încărcate şi de capacitatea acesteia de discriminare. Spinul conştiinţei încărcate te îmboldeşte chiar să descoperi lucruri care mai înainte îţi erau inconştiente, şi astfel să poţi depăşi pragul inconştientului şi să percepi acele forţe impersonale care fac din individ un instrument inconştient al crimei în masă. Dacă un protestant supravieţuieşte pierderii totale a Bisericii sale şi totuşi continuă să rămână protestant, adică un om care faţă de Dumnezeu e lipsit de apărare şi nu mai este protejat de ziduri sau de comunităţi, atunci singura lui posibilitate spirituală este experienţa religioasă directă.

87 Nu ştiu dacă am izbutit să fac să se înţeleagă ce a însemnat pentru pacientul meu experienţa inconştientului. Nu există însă o măsură obiectivă a valorii unei astfel de experienţe. Trebuie să-i acordăm valoarea pe care i-o acordă cel care face experienţa. Suntem poate impresionaţi de faptul că vise aparent nesemnificative pot spune ceva unui om inteligent. Dar dacă nu acceptăm spusele aceluia despre ele, sau dacă nu ne putem transpune în situaţia lui, n-ar trebui să judecăm cazul. *Genius religiosus* e un vânt care „bate unde vrea el". Nu există un punct arhimedic din care să se poată judeca, deoarece psihicul nu se poate distinge de manifestările sale. Psihicul este obiectul psihologiei şi, din nefericire, şi subiectul ei. Peste acest fapt nu se poate trece.

88 Puținele vise pe care le-am ales spre a exemplifica ceea ce numesc „experiență directă" sunt cu siguranță pentru ochiul neexersat foarte nesemnificative. Fără a fi spectaculoase, sunt doar mărturii modeste ale unei experiențe individuale. Ce-i drept, s-ar prezenta mai bine dacă le-aș putea înfățișa în seria tuturor viselor și împreună cu materialul simbolic bogat pe care l-am luat în considerare în cursul întregului proces. Dar nici măcar totalitatea seriei onirice nu s-ar putea măsura în frumusețe sau forță expresivă cu vreuna din părțile unei religii transmise. O dogmă este întotdeauna rezultatul și rodul a numeroase spirite și a numeroase secole. Ea este purificată de toate bizareriile, insuficiențele și lucrurile supărătoare ale experienței individuale. Cu toate astea, experiența individuală este, tocmai prin sărăcia ei, viață nemijlocită, sângele roșu și cald care pulsează. Pentru cel care caută adevărul, ea este mai convingătoare decât cea mai bună tradiție. Viața nemijlocită e întotdeauna individuală, căci individul este purtătorul de viață. Ceea ce pornește de la individ este într-un anumit fel unic, de aceea trecător și imperfect, mai cu seamă atunci când e vorba de produse sufletești spontane cum sunt visele și altele asemenea. Niciun om nu va avea același vis cu altul, deși mulți oameni au aceeași problemă. Dar după cum nu există un individ atât de diferențiat încât să ajungă la o singularitate absolută, tot așa nu există nici creații individuale de calitate absolut unică. Chiar visele sunt alcătuite în mare măsură din material colectiv, la fel cum în mitologia și folclorul diverselor popoare anumite materiale se repetă aproape în formă identică. Am numit aceste motive *arhetipuri*[55] și înțeleg prin ele forme sau imagini de natură colectivă care apar aproape pretutindeni ca elemente constitutive ale miturilor și, totodată, ca produse individuale, autohtone, de origine inconștientă. Motivele arhetipale descind probabil din acele tipare ale spiritului uman, transmise nu doar prin tradiție și migrație, ci și prin ereditate. Ultima ipoteză e indispensabilă, căci până și imagini arhetipale complicate pot fi reproduse spontan în afara oricărei posibile tradiții directe.

55 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen s.v. „Bild"; *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [par. 397 și urm.]

Teoria ideilor originare, prealabil ştiute, nu este propria mea 89
invenţie, după cum arată cuvântul „arhetip" care aparţine primelor secole ale erei noastre.[56] Cu referire specială la psihologie, găsim această teorie în lucrările lui ADOLF BASTIAN[57] şi apoi la NIETZSCHE[58]. În literatura franceză de specialitate, HUBERT şi MAUSS[59] şi LÉVY-BRUHL[60] se referă la astfel de idei. În ce mă priveşte, făcând cercetări amănunţite, am conferit doar o bază empirică

[56] Expresia „arhetip" este folosită de CICERO, PLINIU şi de alţii. Ca noţiune pronunţat filosofică apare în *Corpus Hermeticum*, lib. I (SCOTT, *Hermetica* I, p. 116, 8a: Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς, τὸ ἀπέραντον).

[57] BASTIAN, *Das Beständige in den Menschenrassen*, p. 75; *Die Vorstellungen von der Seele*; *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*; *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*.

[58] NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 12 şi 13: „ ... în somn şi în vis refacem încă o dată tema umanităţii de odinioară. Vreau să spun: după cum azi omul încă mai trece în vis prin multe secole, tot astfel omenirea a trecut şi în stare de trezie prin ele: prima *causa* care i-a venit spiritului în minte, pentru a explica ceva ce era necesar să fie explicat, i-a fost suficientă şi a trecut drept adevăr... În vis acest fragment străvechi de umanitate se exersează în continuare, căci este fundamentul pe care s-a dezvoltat raţiunea superioară şi care încă se mai dezvoltă în fiecare om: visul ne duce înapoi, în condiţiile îndepărtate ale culturii omeneşti, şi ne pune la îndemână un mijloc de a le înţelege mai bine." [*Werke* II, pp. 27/28.]

[59] HUBERT şi MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. XXIX şi urm. „Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, <les catégories> existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elle-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un des principes: elle est donnée dans le langage; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur des attributs qui sont ceux du *mana*, nous avons dit que le *mana* est une catégorie. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui, en voie de réduction, c'est encore la forme première qu'on revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits: celles de substance et de cause." [„Prezente constant în limbaj, fără a fi neapărat explicite, categoriile există de obicei mai degrabă sub formă de obişnuinţe directoare ale conştiinţei, fiind ele însele inconştiente. Noţiunea de *mana* e unul dintre principii: ea e dată în limbă; e implicată într-o serie întreagă de judecăţi şi raţionamente referitoare la atribute ale *manei*; am spus că *mana* este o categorie. Dar *mana* nu e doar o categorie specială a gândirii primitive, azi pe cale de reducţie, ci ea este şi prima formă pe care au îmbrăcat-o alte categorii care continuă să funcţioneze în mintea noastră: acelea de substanţă şi de cauză."]

[60] LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

teoriei ideilor elementare sau primordiale, acelor „catégories" sau „habitudes directrices de la conscience" etc., cum au fost numite mai înainte.

90 În cel de-al doilea vis comentat mai sus am întâlnit un arhetip pe care nu l-am luat în considerare. E vorba de dispunerea curioasă a lumânărilor aprinse în patru vârfuri ca de piramidă. O astfel de dispunere subliniază importanţa simbolică a cifrei *patru*, şi anume prin faptul că ea este plasată în locul altarului sau a iconostasului, acolo unde ne-am aştepta să fie icoanele. Deoarece templul e numit „casa reculegerii", putem presupune că acest caracter este exprimat de imaginea sau de simbolul situat pe locul altarului. Acea *tetractys* — spre a folosi expresia pitagoreică — se referă într-adevăr la o „reculegere lăuntrică", după cum arată limpede visul pacientului. Simbolul apare în alte vise sub forma unui cerc împărţit în patru părţi sau care conţine patru părţi principale. În alte vise aceeaşi serie ia forma unui cerc nedivizat, a unei flori, a unui loc sau spaţiu cvadratic, a unui pătrat, a unui glob, a unui ceas, a unei grădini simetrice cu o fântână arteziană în mijloc, a patru oameni într-o luntre, într-un avion sau la o masă, a patru scaune în jurul unei mese, a patru culori, a unei roţi, a unei stele sau a unui soare cu opt raze, a unei pălării rotunde împărţite în patru, a unui urs cu patru ochi, a unei celule pătrate de închisoare, a celor patru anotimpuri, a unei ceşti cu patru nuci în ea, a ceasului universului cu cadranul împărţit în 4 x 8 = 32 de părţi etc.[61]

91 Aceste simboluri cvadritare apar de nu mai puţin de 71 de ori în 400 de vise.[62] Pacientul meu nu este, în această privinţă, o excepţie. Am observat multe cazuri în care apărea cvadriţatea, şi de fiecare dată avea o origine inconştientă, adică visătorul o primea mai întâi printr-un vis şi n-avea habar de importanţa ei şi nici n-auzise vreodată de semnificaţia ei simbolică. Firește, ar fi altceva dacă ar fi vorba de trei, de vreme ce trinitatea reprezintă o cifră simbolică recunoscută,

61 Referitor la psihologia *tetraktys*-ei, vezi *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, pp. 21 şi urm.; *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 347 şi urm.; HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*.

62 [O serie a acestor vise se găseşte în *Psychologie und Alchemie*, par. 52 şi urm.]

accesibilă oricui. Dar pentru noi şi pentru un om de ştiinţă modern, cifra patru nu spune mai mult decât oricare alta. Simbolismul numerelor şi istoria lui venerabilă este un domeniu de cunoştinţe situat cu totul dincolo de interesele intelectuale ale visătorului nostru. Dacă în aceste condiţii visele insistă pe importanţa cifrei patru, avem tot dreptul să considerăm că originea lor e de natură inconştientă. Caracterul numinos al cuaternităţii este evident în al doilea vis. De aici trebuie să conchidem că ea trimite la o semnificaţie „sacră". De vreme ce visătorul nu e în stare să deducă acest caracter special dintr-o sursă oarecare conştientă, mă folosesc de o metodă comparată spre a lumina semnificaţia simbolismului. Firește, e imposibil de oferit o reprezentare completă a acestui demers comparativ în cadrul prelegerii de faţă. Trebuie, prin urmare, să mă limitez doar la câteva sugestii.

Deoarece multe conţinuturi inconştiente par să fie rămăşiţe ale 92
unor stări istorice de natură spirituală, nu avem decât să ne întoarcem în urmă cu doar câteva secole pentru a ajunge la acel plan al conştiinţei care constituie paralela la visele noastre. În cazul nostru trebuie să ne întoarcem cu nici trei sute de ani în urmă pentru a ne regăsi printre acei naturalişti şi filosofi ai naturii care discutau cu seriozitate enigma cvadraturii cercului.[63] Această curioasă problemă era la rândul ei o proiecţie psihologică a unor lucruri inconştiente şi cu mult mai vechi. Dar pe-atunci se ştia că cercul reprezintă divinitatea: „Deus est figura intellectualis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam"[64], cum spunea unul dintre aceşti filosofi, repetând cuvintele Sfântului AUGUSTIN. Un om atât de introvertit precum EMERSON[65] n-a putut să nu ajungă la aceeaşi idee şi să-l citeze pe Sfântul AUGUSTIN. Imaginea cercului — care de la *Timaios* al lui PLATON, autoritatea supremă în materie de filosofie ermetică, este considerat forma cea mai desăvârşită — a fost atribuită

63 O prezentare excelentă a problemei în MAIER, *De circulo physico quadrato*.

64 [„Dumnezeu este o figură <geometrică> intelectuală, al cărei centru este pretutindeni, iar circumferinţa — nicăieri."] Cf. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* II, p. 118[1].

65 *Essays* I, pp. 301 şi urm. [„Circles"].

și substanței perfecte, aurului, apoi acelei „anima mundi" sau „anima media natura", ca și primei lumini create. Iar deoarece macrocosmosul, universul mare, a fost făcut de Creator ca un „globosum et rotundum"[66], până și cea mai mică parte din întreg, punctul, are aceeași natură perfectă. După cum spune filosoful: „omnium figurarum simplicissima et perfectissima primo est rotunda, quae in puncto requiescit."[67] Această imagine adormită și ascunsă în materie

66 PLATON, *Timaios*, 7; STEEBUS, *Coelum Sephiroticum*, p. 15 („sub formă rotundă, sferică").

67 STEEBUS, *loc. cit.*, p. 19 [„Dintre toate figurile, cea mai simplă și mai desăvârșită este, în primul rând, cea rotundă, care se sprijină într-un punct."] MAIER (*De circulo*, p. 27) spune: „Circulum aeternitatis symbolum, sive punctum indivisibile [„Un simbol al veșniciei este cercul sau un punct indivizibil"]. Referitor la „elementul rotund" cf. *Turba philosophorum*, Sermo XLI (ed. RUSKA, p. 148), unde este pomenit „rotundum, quod aes in quatuor vertit" [„rotundul ce transformă minereul în patru"]. RUSKA spune că în sursele grecești nu se găsește un simbol asemănător. Ceea ce nu e tocmai adevărat, de vreme ce găsim un στοιχεῖον στρογγύλον în ZOSIMOS (περὶ ὀργανων) (BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, XLIX, 1, pp. 228/221). Poate că același simbolism apare și în ZOSIMOS (ποίημα) (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, v bis), sub formă de περιηκονισμένον, tradus de BERTHELOT cu „objet circulaire". (Există îndoieli întemeiate în legătură cu corectitudinea acestei traduceri.) Mai degrabă ar putea fi invocat ca paralelă așa-numitul element-omega a lui ZOSIMOS. El însuși îl numește „rotund" (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, XLIX, 1, pp. 228/221). Ideea punctului creator situat în materie apare în SENDIVOGIUS, *Novum lumen* (*Mus. herm.*, p. 559): „Est enim in quolibet corpore centrum et locus, vel seminis seu spermatis punctum" [„Într-adevăr există în orice corp un centru sau un loc, un punct seminal sau germinativ"]. Acest punct este „punctum divinitus ortum" [„un punct care provine de la Dumnezeu"] (*loc. cit.*, p. 59). E vorba de doctrina „panspermiei", despre care ATHANASIUS KIRCHER, S.J. (*Mundus subterraneus*, p. 347) spune: „Ex sacris itaque Mosaicis Oraculis... constat, conditorem omnium Deum in principio rerum Materiam quandam, quam nos non incongrue Chaoticam appellamus, ex nihilo creasse... intra quam quicquid... veluti sub πανσπερμία quadam confusum latebat... veluti ex subiacente materia et Spiritus divini incubitu jam faecundata postea omnia... eduxerit... Materiam vero Chaoticam non statim abolevit, sed usque ad Mundi consummationem durare voluit, uti in primordiis rerum, ita in hunc usque diem, panspermia rerum omnium refertam" [„Și din profețiile sacre mozaice... reiese că Ziditorul a toate, Dumnezeu, a creat la început din nimic o anume Materie, pe care noi o numim, deloc impropriu, «haotică»..., în care totul zăcea ascuns, în mod nedesluşit, ca într-o anumită *panspermie*... ca și cum din materia subiacentă, fecundată și prin îmbrățișarea

a divinităţii era ceea ce alchimişti numeau haosul primordial sau pământul Paradisului sau peştele rotund din mare[68] sau oul sau pur şi simplu *rotundum*. Acest rotund era în posesia cheii magice care a deschis uşa închisă a materiei. Aşa cum se spune în *Timaeus*, doar demiurgul, fiinţa desăvârşită, poate să desfacă acea *tetraktys*, îmbrăţişarea celor patru elemente.[69] *Turba philosophorum*, una din marile autorităţi începând cu secolul al XIII-lea, spune că arama rotundă poate să descompună în patru.[70] Astfel, mult căutatul aur filosofic era rotund.[71] Opiniile erau împărţite în legătură cu procedeul prin care se putea pune mâna pe demiurgul adormit. Unii sperau că-l puteau prinde sub forma unei *prima materia* care conţinea această substanţă într-o anumită concentrare sau într-un anume fel special. Alţii se străduiau să creeze substanţa rotundă printr-un fel de sinteză, numită „coniunctio"; anonimul acelui *Rosarium philosophorum* spune: „Fă din bărbat şi femeie un cerc rotund, extrage din el un pătrat şi din acesta un triunghi. Fă cercul rotund şi ai să obţii piatra filosofală."[72]

Duhului dumnezeiesc, El ar fi scos apoi... toate... Iar materia haotică nu a nimicit-o de îndată, ci a voit să dăinuie până la sfârşitul Lumii, ca la începuturile ei, la fel şi până în ziua de azi, plină de panspermia tuturor lucrurilor."]. Aceste idei trimit la „coborârea" sau la „căderea divinităţii" din sistemele gnostice (cf. BUSSEL, *Religious Thought and Heresy in the Middle Age*, pp. 554 şi urm.; REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 50; MEAD, *Pistis Sophia*, pp. 36 şi urm., şi *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 470.

68 „Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem" [„Există în mare un peşte rotund, lipsit de oase şi solzi, cu grăsime în el" (= umiditate radicală = *anima mundi*)]. (*Allegoriae super turbam*, în *Art. aurif.* I, p. 141.)

69 *Timaios*, 7.

70 Cf. *supra*, nota 63.

71 „Nam ut caelum, quoad visibile,... rotundum in forma et motu... sic Aurum" [„Căci după cum cerul, pe cât poate fi văzut... este rotund ca formă şi mişcare, tot astfel şi Aurul"] (MAIER, *De circulo*, p. 39).

72 *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, p. 261). Tratatul îi este atribuit lui PETRUS TOLETANUS, care a trăit la Toledo pe la mijlocul secolului al XIII-lea. El ar fi fost un contemporan mai în vârstă sau un frate al lui ARNALDUS DE VILLANOVA, vestitul medic şi filosof. Forma actuală a *Rosarium*-ului, bazată pe o tipăritură din 1550, este o compilaţie, probabil nu mai veche de secolul al XV-lea, cu toate că anumite părţi vor fi apărut la începutul secolului al XIII-lea.

93 Această miraculoasă piatră a fost simbolizată printr-o ființă vie, desăvârșită, de natură hermafroditică, corespunzătoare empedoclianului *sphairos* εὐδαιμονέστατος εός, precum și omului rotund, bisexual, al lui PLATON[73]. Încă de la începutul secolului al XIV-lea piatra lui PETRUS BONUS a fost comparată, ca o *alegoria*, cu Christos.[74] Dar în *Aurea hora*, un tratat pseudo-tomasian din secolul al XIII-lea, misterul pietrei e situat mai sus decât misterele religiei creștine.[75] Amintesc de aceste lucruri doar pentru a arăta că cercul sau globul, care îl conține pe patru, era pentru mulți dintre strămoșii noștri eruditi o alegorie a divinității.

94 Și din tratatele latine reiese că demiurgul latent, adormit și ascuns în materie este identic cu așa-numitul *homo philosophicus*, cel de-al doilea Adam.[76] Acesta este omul spiritual, superior, Adam Kadmon, adesea identificat cu Christos. În vreme ce primul Adam a fost muritor deoarece era constituit din patru elemente pieritoare, cel de-al doilea Adam e nemuritor deoarece e constituit dintr-o esență pură și nepieritoare. Astfel, Pseudo-TOMA spunea: „ ... secundus vero Adam ... de puris elementis in aeternitatem transivit. Ideo quia ex simplici et pura essentia constat, in aeternum manet".[77] Același tratat

73 *Symposion*, XIV.

74 PETRUS BONUS în JANUS LACINIUS, *Pretiosa margarita novella*, 1546, tipărită în *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 567 și urm. și în MANGETUS, *Bibl. chem.* II, pp. 1 și urm. Privitor la alegoria lui Christos, vezi [JUNG,] *Psych. und Alch.*, III/5: „Die Lapis-Christus-Parallele".

75 *Beati Thomae de Aquino Aurora sive aurea hora.* Textul complet în tipăritura rară de la 1625: *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae sive philosophorum antiquorum consentientium decas* I, Frankfurt, 1625 (Brit. Mus. 1033, d.11). Partea interesantă a tratatului este prima, *Tractatus parabolarum*, datorită caracterului ei „blasfemator" care lipsește din tipăriturile de la 1572 și din *Artis auriferae* de la 1593. Din Codex Rhenovacensis de la Biblioteca Centrală din Zürich lipsesc aproximativ patru capitole din *Tractatus parabolarum*. Codex Parisinus, Fonds Latin 14006 din Bibliothèque Nationale, conține un text complet din *Tractatus parabolarum*.

76 Un bun exemplu se găsește în comentariul lui DOMINICUS GNOSIUS la *Tract. aureus Hermetis* (reprodus în *Theatr. chem.*, 1613, IV, pp. 672 și urm., și în MANGETUS, *Bibl. chem.* I, pp. 400 și urm.).

77 În *Aurea hora* (cf. nota 75). [„...cel de-al doilea Adam ... a trecut de la elementele pure la veșnicie. De aceea, fiind constituit dintr-o esență simplă și pură, va rămâne

interpretează substanţa despre care bătrânul magistru SENIOR spusese că „nu moare niciodată, ci dăinuie sporind necontenit", ca fiind „Adam secundus".[78]

Din aceste citate reiese că substanţa rotundă căutată de filosofi 95
era o proiecţie foarte asemănătoare cu simbolismul viselor noastre. Dispunem de atestări istorice care dovedesc că visele, viziunile, chiar halucinaţiile erau frecvent amestecate cu opusul filosofic.[79] Strămoşii noştri, având o constituţie intelectuală încă naivă, îşi proiectau în materie conţinuturile inconştiente. Materia putea să preia însă uşor astfel de proiecţii fiindcă pe-atunci era o esenţă, ca să zicem aşa, necunoscută şi de neînţeles. Şi oriunde omul întâlneşte un lucru tainic îşi proiectează ipotezele în el, fără cel mai mic simţ autocritic. Dar fiindcă azi cunoaştem destul de bine materia chimică, nu mai putem proiecta în ea atât de neîngrădit pe cât putuseră strămoşii noştri să o facă. Trebuie să recunoaştem că acea *tetrakys* este ceva de natură psihică; şi încă nu se ştie dacă într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat nu va ieşi la iveală că şi ea este o proiecţie. Pentru moment ne mulţumim cu faptul că o idee de Dumnezeu, care lipseşte cu totul din spiritul conştient al omului modern, se reîntoarce sub o formă care cu trei–patru sute de ani în urmă era conţinut al conştiinţei.

Nu trebuie să accentuez faptul că visătorul nu cunoştea acest 96
crâmpei de istorie a spiritului. S-ar putea spune prin cuvintele unui poet clasic: „Naturam expelles furca tamen usque recurret."[80]

Ideea acestor filosofi din vechime era că Dumnezeu se revelează 97
mai întâi prin crearea celor patru elemente. Acestea au fost simbolizate prin cele patru părţi ale cercului. Citim astfel într-un tratat copt din

veşnic."] ZOSIMOS (BERTHELOT, *Alch. grecs*, III, XLIX, 4–5), citând dintr-o scriere ermetică, spune că ὁ θεοῦ υἱός πάντα γινόμενος este Adam sau Thot, constituit din cele patru elemente şi din cele patru puncte cardinale [Cf. *Psych. und Alch.*, par. 456 şi urm.]

78 În *Aurea hora* (cf. *supra*, nota 75, p. 195). Pentru textul latin, vezi şi MANGETUS, *Bibl. chem.* I, pp. 400 şi urm.

79 Cf. *Psychologie und Alchemie* III: „Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie".

80 [HORAŢIU, *Epistole* I, X, 29 (HORATIUS, *Opera omnia*, Univers, 1980, vol. 2, trad. Petre Stati): „Firea îndărăt se-ntoarce, de-ai goni-o chiar cu parii."]

Codex Brucianus[81] despre fiul aborigen (*monogenes*-ul sau *anthropos*-ul):

„Acesta e cel care locuiește în monada ce se află în Setheus (Creator) și care a venit dintr-un loc despre care nimeni nu poate spune unde este ... De-acolo a venit monada, în felul unei corăbii, încărcată cu toate lucrurile bune, și în felul unui câmp plin sau plantat cu tot soiul de copaci, și în felul unui oraș plin cu toate rasele omenirii ...lângă vălul ei, care o înconjoară sub forma unui zid de apărare, sunt douăsprezece porți ... Acesta este orașul matern (*metropolis*) al fiului aborigen."

În alt loc, *anthropos*-ul este chiar orașul, iar membrele sale sunt cele patru porți. Monada este o scânteie de lumină (*spinther*), un atom de divinitate. *Monogenes*-ul este conceput ca stând în picioare pe o tetrapeză, o platformă susținută de patru stâlpi, corespunzător cuaternității creștine a Evangheliștilor sau *tetramorphus*-ului, simbolicului animal-vehicul al Bisericii, alcătuit din simbolurile celor patru Evangheliști, îngerul, vulturul, boul și leul. Analogia cu Noul Ierusalim al *Apocalipsei* e, de asemenea, la îndemână.

98 Împărțirea în patru, sinteza celor patru, apariția miraculoasă a patru culori și cele patru faze ale operei: *nigredo* [înnegrire], *dealbatio* [înălbire], *rubefactio* [înroșire] și *citrinitas* [îngălbenire] constituie dorința permanentă a vechilor filosofi.[82] *Cuadritatea simbolizează părțile, calitățile și aspectele Unului.* Dar de ce ar fi să repete pacientul meu aceste vechi speculații?

99 Nu știu de ce. Știu doar că nu este un caz izolat; multe alte cazuri pe care le-am observat eu sau colegii mei au produs spontan același simbolism. Firește, nu vreau să spun că el a apărut cu trei sau patru sute de ani în urmă. Atunci însă a fost mult discutat. Ideea este mult mai veche decât Evul Mediu, după cum o dovedesc *Timaeus* sau Empedocle. Ea nu este nici o moștenire clasică sau egipteană, căci

81 Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, pp. 22, 89, 94.

82 *Rosarium Philosophorum*, una din primele încercări sinoptice, oferă o prezentare destul de cuprinzătoare a cuaternității medievale (*Art. aurif.* II, pp. 204 și urm.).

poate fi găsită şi în cu totul alte locuri. Să ne gândim numai la marea însemnătate pe care indienii o atribuie cuaternităţii.[83]

Deşi cvadritatea este un simbol străvechi, probabil preistoric[84], 100
legat întotdeauna de ideea unei divinităţi demiurgice, în mod curios, omul modern la care ea apare astăzi n-o mai percepe astfel. M-a interesat întotdeauna să văd cum interpretează oamenii înşişi simbolul, atunci când se lasă în voia propriilor lor idei, fără să fie instruiţi cu privire la istoria lui. M-am supravegheat atent să nu-i influenţez cu propriile mele păreri şi, de regulă, am descoperit că, după opinia lor, el îi simbolizează pe *ei înşişi* sau mai degrabă *ceva din ei înşişi*. Oamenii percep simbolul ca ceva ce ţine intim de ei, ca un fel de fundal creator sau ca un soare dătător de viaţă, ridicat din străfundurile inconştientului lor. Deşi nu era greu de văzut că anumite reprezentări ale mandalei erau aproape o repetare a viziunii lui Ezechil, se întâmpla rar ca analogia să fie recunoscută, chiar şi atunci când oamenii cunoşteau viziunea; cunoaştere care astăzi, fie zis, e destul de rară. Ceea ce s-ar putea numi o cecitate sistematică este pur şi simplu efectul prejudecăţii că divinitatea ar fi *exterioară* omului. Deşi această prejudecată nu este exclusiv creştină, sunt religii care nu o împărtăşesc defel. Dimpotrivă, insistă, aşa cum fac şi anumiţi mistici creştini, asupra identităţii esenţiale dintre Dumnezeu şi om, fie sub forma unei identităţi apriorice, fie a unui ţel care poate fi atins prin anumite exerciţii sau iniţieri, aşa cum le cunoaştem, de pildă, din *Metamorfozele* lui APULEIUS, spre a nu mai vorbi de anumite discipline yoga.

Aplicarea metodei comparate arată inechivoc că figura cuater- 101
nităţii este o reprezentare mai mult sau mai puţin directă a Dumnezeului manifestat în creaţia sa. Putem de aceea conchide că simbolul produs spontan în visele omului modern se referă la ceva asemănător — anume la *Dumnezeul lăuntric*. Deşi majoritatea cazurilor nu cunoaşte această analogie, interpretarea ar trebui totuşi să fie corectă. Dacă luăm în considerare faptul că ideea de Dumnezeu

[83] Cf. de pildă *5th and 8th Annual Reports of the Smithsonian Institution*, Bureau of Ethnology (1887/92).

[84] Cf. „roţile solare", paleolitice (?) din Rhodezia.

este o ipoteză „neştiinţifică", ne putem lesne explica de ce oamenii s-au dezvăţat să gândească în această direcţie. Şi chiar dacă ar nutri o anume credinţă în Dumnezeu, s-ar speria de ideea unui „Dumnezeu lăuntric", pe care educaţia religioasă a devalorizat-o întotdeauna, calificând-o drept „mistică". Or, tocmai această idee „mistică" este impusă conştiinţei prin vise şi viziuni. Atât eu, cât şi colegii mei am văzut atât de multe cazuri dezvoltând acelaşi fel de simbolism, încât nu ne mai putem îndoi de existenţa lui. Afară de asta, observaţiile mele datează din anul 1914 şi am aşteptat paisprezece ani înainte de a le menţine într-o publicaţie.[85]

102 Ar fi o eroare regretabilă dacă cineva ar vrea să interpreteze observaţiile mele ca un fel de dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Ele nu demonstrează decât existenţa unei imagini arhetipale a divinităţii, şi asta e, după părerea mea, tot ceea ce putem spune psihologic despre Dumnezeu. Dar fiindcă e vorba de un arhetip de mare importanţă şi cu o influenţă puternică, apariţia sa relativ frecventă pare să fie un fapt vrednic de atenţie pentru orice *theologia naturalis*. De vreme ce trăirea acestui arhetip are calitatea numinozităţii, adesea chiar într-o mare măsură, ea deţine rangul unei experienţe religioase.

103 Nu pot să nu atrag atenţia asupra faptului interesant că în vreme ce simbolismul creştin central este o trinitate, formula inconştientului reprezintă o cuaternitate. În realitate, formula creştină ortodoxă nu este completă în măsura în care aspectul dogmatic al principiului malefic lipseşte din Trinitate, dar duce o existenţă aparte, mai mult sau mai puţin suspectă, în calitate de diavol. Oricum, Biserica pare să nu excludă o relaţie internă a diavolului cu Trinitatea. O autoritate catolică se exprimă în această chestiune după cum urmează: „Existenţa Satanei este de înţeles doar din perspectiva Trinităţii." „Orice tratare teologică a diavolului care nu se raportează la conştiinţa trinitară a lui Dumnezeu înseamnă o ratare a stării de fapt propriu-zise."[86] Potrivit acestei concepţii, diavolul are personalitate şi libertate absolută. De aceea poate fi „adversarul lui Christos", adevărat şi

85 [În WILHELM şi JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, München, 1929 şi reeditările.]

86 KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums*, pp. 189/190.

personal. „Aici se revelează o nouă libertate în fiinţa lui Dumnezeu: el îndură din motive de libertate pe diavol lângă sine, îi lasă împărăţia să dăinuie veşnic." „Ideea unui diavol puternic este incompatibilă cu reprezentarea lui Jahve. Dar cu reprezentarea trinitară, nu; odată cu misterul Dumnezeului treimic, o nouă libertate divină îşi deschide adâncurile esenţei ei, făcând posibilă şi ideea unui diavol personal alături de Dumnezeu şi împotriva lui."[87] Ca urmare, diavolul este în posesia unei personalităţi autonome, a libertăţii şi a eternităţii, şi are aceste însuşiri metafizice în comun cu divinitatea în asemenea măsură, încât poate exista chiar şi împotriva lui Dumnezeu. Potrivit celor de mai sus, relaţia sau chiar apartenenţa (negativă) a diavolului la Trinitate ca idee catolică nu ar mai putea fi negată.

Includerea diavolului în cuaternitate nu e deloc o speculaţie 104
modernă sau un produs nemaiauzit al inconştientului. Găsim la GERARDUS DORNEUS, medic şi filosof al naturii din secolul al XVI-lea, o dezbatere amănunţită legată de simbolul trinităţii şi acela al cuaternităţii, aceasta atribuită diavolului. DORNEUS se rupe de întreaga tradiţie, căci adoptă riguros punctul de vedere creştin, după care Trinitatea este Unul şi nu este cvadritate, care îşi atinge unitatea în *unita essentia*. După acest autor, cuaternitatea este într-adevăr „diabolica fraus" (înşelăciune diabolică); astfel, el afirmă că atunci când au căzut îngerii, diavolul „in quaternariam et elementariam regionem decidit" („s-a prăbuşit în regiunea cuaternităţii şi a elementarului"). El dă şi o descriere amănunţită a operaţiei simbolice prin care diavolul a zămislit „şarpele dublu (binaritatea) cu patru coarne (tetrada)". Într-adevăr, binarul este diavolul însuşi, „quadricornutus binarius" („binarul cvadricornut").[88]

87 *Loc. cit.*, pp. 185, 186.

88 DORNEUS crede că în cea de a doua zi a creaţiei, când Dumnezeu a despărţit apele de jos de cele de sus, el l-a creat şi pe *binarius* (binarul), şi din acest motiv a omis să mai spună în seara celei de-a doua zile — ceea ce spusese în toate celelalte — anume „că este bine". Autonomizarea binarului este sursa „confuziei, a scindării şi a conflictului". Din *binarius* a ieşit „sua proles quaternaria" [„descendenţa lui cvadritară"]. Deoarece binarul este feminin, o semnifică şi pe Eva, în vreme ce ternarul îi corespunde lui Adam. De aceea diavolul a ispitit-o întâi pe Eva. „Scivit enim <diabolus>, ut omni astutia plenus, Adamum unario insignitum: hac de

105 De vreme ce ipoteza formulată în treacăt a unui Dumnezeu identic cu omul individual este extrem de complexă şi vecină cu erezia[89], şi „Dumnezeul lăuntric" reprezintă o dificultate dogmatică. Dar cuaternitatea, aşa cum este produsă de psihicul modern, trimite direct nu doar la Dumnezeul lăuntric, ci şi la identitatea dintre Dumnezeu şi om. Spre deosebire de dogmă, aici există nu trei, ci patru aspecte. S-ar putea deduce uşor că al patrulea îl reprezintă pe diavol. Deşi avem cuvintele Domnului: „Eu şi Tatăl suntem una. Cine mă vede pe Mine îl vede pe Tatăl", s-ar considera o blasfemie sau o nebunie accentuarea umanităţii lui Christos într-un asemenea grad, încât omul să se poată identifica, el însuşi, cu Christos şi cu *homoousia* (consubstanţialitatea) lui.[90] Dar tocmai despre asta pare să fie vorba în simbolul natural. Dintr-un punct de vedere

causa primum non est aggressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posse: item non ignoravit Evam a viro suo divisam tanquam naturalem binarium ab unario sui ternarii. Proinde a similitudine quadam binarii ad binarium... armatus, in mulierem fecit impetum. Sunt enim omnes numeri pares feminei quorum initium duo sunt, Evae proprius, et primus numerus." [„Căci ştia <diavolul>, plin de toată viclenia, că în Adam fusese imprimat Unarul; din această pricină nu l-a atacat mai întâi pe el căci se îndoia, desigur, că ar putea face ceva. Aşadar, nu a uitat că Eva era despărţită de bărbatul ei ca un <număr> natural binar din unitatea ternarului său. De aceea, înarmat... cu asemănarea unui binar faţă de alt binar, şi-a îndreptat atacul asupra femeii. Căci toate numerele pare sunt feminine, la începutul lor fiind două: cel propriu Evei şi numărul prim."] (DORNEUS, *De tenebris contra naturam et vita brevi*, în *Theatr. chem.*, 1602 I, p. 527; în acest tratat şi în următorul *De duello animi cum corpore*, *loc. cit.*, pp. 535 şi urm. se află toate cele amintite aici.) Cititorul va fi observat că DORNEUS a dezvăluit prin *binarius*, cu multă şiretenie, afinitatea dintre diavol şi femeie. El este primul care arată dezbinarea dintre ternaritate şi cvadritate, dintre Dumnezeu ca spirit şi natura empedokleiană, şi astfel îi taie proiecţiei alchimice firul vieţii — în orice caz în chip inconştient! Corespunzător, îl numeşte pe cuaternarius „infidelium medicinae fundamentum" [„baza medicinei necredincioşilor"]. Nu e clar dacă prin „infideles" se înţeleg arabii sau vechii păgâni. În orice caz, DORNEUS a intuit în cvadritate antidivinul legat de natura femeii. În această ordine de idei trimit la explicaţiile din cap. 3 referitoare la „virgo terra" [par. 207 şi urm. din acest volum].

89 Nu mă refer aici la dogma naturii umane a lui Christos.

90 Identificarea nu are nimic de-a face cu concepţia catolică privind asimilarea vieţii individuale a omului cu viaţa lui Christos şi absorbirea individului în *corpus mysticum* al Bisericii. Ea este mai degrabă opusul acestei concepţii.

ortodox, cuaternitatea naturală poate fi declarată „diabolica fraus", iar dovada principală ar fi asimilarea celui de-al patrulea aspect care reprezintă partea condamnabilă a cosmosului creştin. Cred că Biserica trebuie să respingă orice încercare de a lua în serios astfel de rezultate. Poate că trebuie chiar să condamne orice apropiere de asemenea experienţe, de vreme ce nu poate să permită ca natura să înlocuiască ceea ce ea, Biserica, a despărţit. Vocea naturii e clar perceptibilă în toate aceste trăiri legate de cuaternitate, şi asta trezeşte vechea suspiciune faţă de tot ce aminteşte, fie şi pe departe, de inconştient. Cercetarea ştiinţifică a viselor este vechea oneiromanţie în altă haină şi de aceea poate tot atât de condamnabilă ca orice altă artă ocultă. Paralele apropiate de simbolismul viselor se găsesc în tratatele alchimiştilor şi sunt la fel de eretice ca şi acelea.[91] Aici se află, după cât se pare, motivul principal al tăinuirii lor în spatele unor metafore protectoare.[92] Afirmaţiile simbolice ale vechii alchimii izvorăsc din acelaşi inconştient ca şi visele moderne, iar în ele se manifestă, tot aşa, vocea naturii.

Dacă am mai trăi în condiţiile Evului Mediu, când existau puţine 106
îndoieli cu privire la ultimele lucruri şi când orice istorie a lumii începea cu Geneza, am putea să lăsăm deoparte visele şi altele asemenea. Din păcate, trăim în condiţii moderne, în care ultimele lucruri sunt îndoielnice, în care există o preistorie uriaşă ca întindere şi în care oamenii sunt conştienţi de faptul că dacă există cumva o experienţă numinoasă, aceasta este experienţa psihicului. Noi nu putem continua să ne reprezentăm un empireu înconjurând tronul lui Dumnezeu şi nici în vis nu ne-ar trece prin cap să-l căutăm pe Dumnezeu dincolo de sistemul căii lactee. Dar ni se pare că sufletul omenesc ascunde mistere, căci pentru omul empiric orice experienţă religioasă constă într-o stare sufletească specială. Dacă vrem să ştim

90 Trimit în principal la operele care conţin legende alchimiste (povestiri didactice). Un exemplu bun este MAIER, *Symbola aureae mensae* (pp. 569 şi urm.), conţinând acea *peregrinatio* simbolică.

91 După câte ştiu, literatura alchimică nu conţine plângeri privind prigonirea ei de către Biserică. Autorii fac de obicei aluzii la misterul uriaş al *magisterium*-ului [învăţământului] ca motiv al tăinuirii.

ceva din ceea ce înseamnă experienţa religioasă pentru aceia care o fac, avem azi ocazia să-i studiem toate formele imaginabile. Şi dacă, în genere, ea înseamnă ceva, atunci pentru cei care o au, înseamnă totul. Aceasta este în orice caz concluzia inevitabilă la care ajungem studiind cu grijă dovezile. S-ar putea chiar defini experienţa religioasă drept acea experienţă caracterizată de o evaluare maximă, indiferent de conţinuturile ei. Atitudinea intelectuală modernă, situată sub verdictul „extra ecclesiam nulla salus" [„în afara Bisericii, nicio mântuire"], se va adresa sufletului ca celei din urmă speranţe. Unde în altă parte am putea dobândi experienţă? Răspunsul va fi mai mult sau mai puţin de genul celui pe care l-am descris. Vocea naturii va răspunde, şi toţi cei pentru care chestiunea spirituală a omului înseamnă ceva vor fi confruntaţi cu noi probleme creatoare de confuzie. Suferinţa sufletească a pacientului meu m-a silit să fac încercarea serioasă de a înţelege cel puţin câteva din simbolurile produse de inconştient. Deoarece ar duce mult prea departe să intru într-o dezbatere asupra consecinţelor atât intelectuale, cât şi morale, trebuie să mă mulţumesc aici cu o simplă indicaţie.

107 Figurile simbolice principale ale unei religii sunt întotdeauna expresia atitudinii, în special morale şi spirituale, care îi este acesteia proprie. Amintesc, de pildă, de cruce şi de diferitele ei semnificaţii religioase. Un alt simbol principal e trinitatea. Aceasta are un caracter exclusiv masculin. Inconştientul însă o transformă în cuaternitate, care este totodată o unitate, la fel cum cele trei persoane ale trinităţii sunt unul şi acelaşi Dumnezeu. Vechii filosofi ai naturii prezentau trinitatea, în măsura în care era „imaginata in natura", drept cele trei *asomata* sau *spiritus*, sau *volatilia*, anume apa, aerul şi focul. Cea de a patra componentă era *somaton*-ul, pământul sau corpul. Acesta era simbolizat de fecioară.[93] În acest fel ei au alăturat elementul feminin

93 Vezi [fig. 232 în: JUNG, *Psychologie und Alchemie* din REUSNER] *Pandora* (glorificarea corpului sub forma înălţării la cer a Mariei). AUGUSTIN a simbolizat Fecioara şi prin pământ: „Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est." [„Adevărul din pământ a răsărit, căci Christos din Fecioară s-a născut."] (*Sermones*, 189, II.) Acelaşi lucru la Tertullian: „Illa terra virgo nondum pluviis rifata nee in imbribus foecundata." [Acel pământ feciorelnic n-a fost încă

tății fizice și au creat, drept urmare, cuaternitatea sau cercul eradic, al cărui simbol era *rebis*-ul[94] hermafrodit, *filius sapientiae* [fiul înțelepciunii]. În mod cert, filosofii naturii din Evul Mediu înțelegeau prin cel de-al patrulea element pământul și femeia. Principiul răului nu era amintit pe față, dar el apare în caracterul toxic al *primae materiae* și în alte aluzii. Cuaternitatea din visele moderne este o creație a inconștientului. Așa cum am explicat în primul capitol, inconștientul este adesea personificat prin anima, o figură feminină. S-ar zice că simbolul cuaternității provine din ea. Anima ar fi deci o *matrix*, pământul fertil al cuaternității, o *Theotokos* [Maica Domnului] sau *Mater Dei*, tot așa cum și pământul a fost interpretat ca Maica Domnului. Dar fiindcă în dogma trinității femeia, ca și răul, este exclusă din divinitate, elementul malefic ar constitui, și el, o parte a simbolului religios, dacă acesta ar fi o cuaternitate. Nu e nevoie de eforturi speciale de imaginație pentru a ghici consecințele spirituale, pe bătaie lungă, ale unui astfel de simbolism.

udat de ploaie și nici fecundat de ape.] (*Adv. Judaeos*, 13, în Migne, PL II, col. 635.)

„Constituit din două lucruri", anume piatra (*lapis philosophorum*), care unește în sine natura masculină cu cea feminină. [Cf. *Psychologie und Alchemie*, fig. 125.]

3
ISTORIA ŞI PSIHOLOGIA UNUI SIMBOL NATURAL

108 Deşi n-aş vrea să descurajez curiozitatea filosofică, prefer să nu mă pierd într-o discuţie privind aspectele etice şi intelectuale ridicate de problema simbolului cuaternităţii. Însemnătatea sa psihologică nu e defel mică, în special din punct de vedere practic. Aici nu ne ocupăm, ce-i drept, de psihoterapie, ci de aspectul religios al anumitor fenomene psihice, dar aş vrea totuşi să subliniez faptul că cercetările psihopatologice au fost acelea care m-au determinat să dezgrop figurile şi simbolurile istorice din praful mormintelor lor.[95] Când eram tânăr psihiatru nu aveam habar că voi ajunge vreodată să fac asemenea lucruri. Nici nu iau în nume de rău cuiva dacă dezbaterea lungă legată de simbolul cuaternităţii, de *circulus quadratus*, precum şi încercările eretice de a completa dogma trinitară i se par trase de păr şi peste măsură de exagerate. De fapt, tot discursul meu despre cuaternitate nu este decât o introducere, din păcate scurtă şi insuficientă, la ultimul fragment de vis ce încununează în totalitate cazul pacientului meu, ales ca exemplu.

109 Încă de la începutul seriei noastre de vise apare cercul. El ia, de pildă, forma unui şarpe, care descrie un cerc în jurul visătorului.[96] Mai târziu apare în vise ca ceas, ca cerc cu un centru, ca disc rotund pentru exerciţii de tragere, ca ceas ce reprezintă un *perpetuum mobile*, ca minge, ca masă rotundă, ca farfurie etc. Pătratul apare şi

95 *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912 [Reeditare în 1952: *Symbole der Wandlung*].

96 O repetare a vechiului simbol al ὀυροβόρος, al „celui care-şi devorează coada".

el cam în acelaşi timp sub forma pieţei sau a grădinii pătrate cu o fântână arteziană în mijloc. Ulterior apare în legătură cu o mişcare circulară[97]: oameni care se plimbă într-un pătrat; o ceremonie magică (transformarea unor animale în fiinţe omeneşti) are loc într-un spaţiu pătrat, în ale cărui patru colţuri se află patru şerpi şi în jurul căruia se plimbă oameni; visătorul umblă cu taxiul, dând ocol unei pieţe pătrate; o celulă pătrată de închisoare, un pătrat gol care se roteşte etc. În alte vise cercul era reprezentat de mişcarea circulară, de pildă patru copii poartă un „inel întunecat" şi se învârt în cerc. Cercul apare combinat cu cuaternitatea sub forma unei farfurii cu patru nuci situate în cele patru puncte cardinale sau ca masă cu patru scaune. Centrul pare accentuat în mod special. Este simbolizat de un ou în mijlocul unui ring; de o stea formată de o trupă de soldaţi; de o stea care se învârteşte în cerc, la care punctele cardinale sunt reprezentate de cele patru anotimpuri; de pol; sau de o piatră preţioasă etc.

Toate aceste vise duc în cele din urmă la o imagine pe care pa- 110
cientul o înregistrează sub forma unei impresii vizuale apărute brusc. El avusese şi cu alte ocazii astfel de vizualizări sau imagini trecătoare, dar de astă dată era o trăire extrem de impresionantă. După cum spunea singur: „Era impresia unei armonii din cele mai sublime." Într-un astfel de caz nu e vorba de impresia *noastră* sau de ce anume gândim *noi* despre ea. E vorba de ce simte în această situaţie pacientul. Este experienţa *lui* şi, dacă ea are o influenţă esenţială asupra stării lui, e fără sens să o contraargumentăm. Psihologul nu poate decât să ia act de starea de fapt, iar dacă se simte la înălţimea sarcinii, poate chiar să facă încercarea de a înţelege de ce această viziune are tocmai acest efect asupra acestei persoane. Viziunea a reprezentat o răscruce în dezvoltarea psihologică a pacientului.

Iată textul întocmai al viziunii: 111

„Sunt un cerc vertical şi unul orizontal cu un centru comun. Este ceasul universal. E purtat de pasărea neagră.[98]

97 O paralelă orientală e reprezentată de „ciclul luminii" din tratatul chinezesc de alchimie *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, ed. de WILHELM şi JUNG.

98 „Pasărea neagră" se referă la viziunea anterioară, în care un vultur negru a dus cu el un inel de aur. [Viziunea e comentată în *Psychologie und Alchemie*, par. 307 şi urm.]

Cercul vertical e un disc albastru cu margine albă, divizat în 4 x 8 = 32 părți, pe el se rotește limba.

Cercul orizontal e constituit din patru culori. Pe el stau patru omuleți cu pendule, și de aceea aici se află inelul cândva întunecat, acum de aur (purtat mai înainte de copii).

«Ceasul» are trei ritmuri sau pulsuri:

Pulsul mic: limba cercului vertical albastru înaintează cu 1/32.

Pulsul mediu: o rotire completă a limbii. Totodată cercul orizontal înaintează cu 1/32.

Pulsul mare: 32 de pulsuri medii fac o rotație a inelului de aur."

112 Viziunea rezumă toate aluziile viselor trecute. Ea pare a fi o încercare de a constitui un întreg semnificativ din simboluri fragmentare anterioare, apărute sub formă de cerc, glob, pătrat, mișcare de rotație, ceas, stea, tetradă, timp etc.

113 E, firește, greu de înțeles cum aceste figuri abstracte au putut stârni sentimentul unei „armonii din cele mai sublime". Dacă ne gândim însă la cele două cercuri din *Timaios*-ul lui PLATON și la figura platoniană de glob armonios reprezentând *anima mundi*, vom putea găsi eventual drumul care duce la înțelegere. Apoi, noțiunea de „ceas universal" amintește de concepția antică privitoare la armonia muzicală a sferelor. Am avea astfel a face cu un fel de sistem cosmologic. Dacă ar fi o viziune a firmamentului și a rotației sale silențioase, sau a mișcării permanente a sistemului solar, atunci am putea înțelege ușor și aprecia armonia perfectă a imaginii. Am mai putea presupune că viziunea platoniană a cosmosului se întrezărește prin ceața unei conștiințe onirice. Dar în această viziune este ceva care nu coincide total cu perfecțiunea armonioasă a imaginii platoniene. Cele două cercuri au o natură diferită. Nu doar mișcarea, ci și culoarea lor diferă. Cercul vertical e albastru, cel orizontal, care conține patru culori, e de aur. Cercul albastru ar putea lesne simboliza emisfera albastră a cerului, pe când cercul orizontal ar reprezenta orizontul cu cele patru puncte cardinale, personificate prin cei patru omuleți și caracterizate de cele patru culori. (Într-un vis anterior, cele patru puncte erau reprezentate o dată de patru copii, iar altă dată, de cele patru anotimpuri.) Această imagine amintește imediat de reprezentările medievale ale

lumii sub forma unui cerc sau sub aceea a regelui glorios (*rex gloriae*) cu cei patru Evangheliști sau *melothesii*[99], în care orizontul e constituit din zodiac. Reprezentarea lui Christos victorios pare să fie înrudită cu imaginile asemănătoare ale lui Horus și ale celor patru fii ai săi.[100] Există și analogii răsăritene: mandalele budiste sau cercuri care sunt de cele mai multe ori de origine tibetană. Ele sunt, de regulă, alcătuite dintr-o *padma* rotundă, sau lotus, care conține o clădire sacră, de formă pătrată, cu patru porți, sugerând cele patru puncte cardinale sau anotimpuri. În centru se află un Buddha sau, mai frecvent, unirea lui Shiva cu Shakti sau un *dorje* (unealtă primitivă), echivalent simbolic.[101] Sunt *yantras* sau instrumente rituale destinate contemplației și transformării finale a conștiinței yoghinului în conștiința cosmică a divinității.[102]

Oricât de apropiate ar fi aceste analogii, ele nu sunt întru totul 114
satisfăcătoare, căci accentuează, toate, în asemenea măsură centrul, încât s-ar zice că urmăresc să pună în evidență importanța figurii din mijloc. Or, în cazul nostru, *centrul este gol.* El constă doar dintr-un punct matematic. Paralelele amintite reprezintă divinitatea demiurgică și atotstăpânitoare, sau și omul dependent de constelațiile cerești. Simbolul nostru este însă un ceas, care simbolizează timpul. Singura analogie cu un astfel de simbol, pe care o cunosc, este horoscopul. Și el are patru puncte cardinale și un centru gol. O altă concordanță ciudată este mișcarea de rotație, amintită în visele precedente și descrisă de cele mai multe ori ca mergând de la stânga spre dreapta. Horoscopul are douăsprezece case, a căror numerotare merge în sens invers acelor de ceasornic.

Horoscopul însă constă dintr-un singur cerc și, în plus, nu pre- 115
zintă un contrast între două sisteme evident diferite. Așa încât și horoscopul este o analogie nesatisfăcătoare, cu toate că face puțină lumină în ceea ce privește aspectul temporal al simbolului nostru. Am

99 Cunoscuții „omuleți venesectați" sunt *melothesii.*

100 BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection* I, p. 3; *The Egyptian Book of the Dead* (facsimile), Pl. 5. Într-un manuscris din sec. al VII-lea (Gellone), Evangheliștii sunt reprezentați nu cu capete omenești, ci cu acelea ale animalelor lor simbolice.

101 Un exemplu în *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*

102 KAZI DAWA-SAMDUP, *Shrichakrasambhāra Tantra. Tantric texts*, ed. AVALON, VII.

fi siliți să renunțăm la efortul de a găsi paralele psihologice dacă n-am avea tezaurul simbolismului medieval. Printr-o întâmplare fericită am dat de un autor medieval mai puțin cunoscut, din prima parte a secolului al XIV-lea, GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, starețul unei mânăstiri din Châlis, poet normand, care între 1330 și 1355 a scris trei *Pélerinages.*[103] Ele se numesc *Le Pélerinage de la Vie Humaine, de l'Ame et de Jésu Christ.* În ultimul capitol (V) din *Le Pélerinage de l'Ame* găsim o viziune a Paradisului.

116 Paradisul constă din 49 de sfere rotitoare. Ele sunt numite „siècles", secole, și sunt prototipurile sau arhetipurile secolelor pământești. Dar după cum explică îngerul care îl însoțește pe GUILLAUME, expresia ecleziastică „in saecula saeculorum" [„în vecii vecilor"] nu se referă la timpul obișnuit. Un cer de aur înconjoară toate sferele. Când GUILLAUME privește spre cerul de aur, observă deodată un cerc mic, de culoarea safirului, cu un diametru de doar trei picioare. El spune despre acest cerc: „Il sortait du ciel d'or en un point et y rentrait d'autre part et il en faisait tout le tour" [„Ieșea din cerul de aur într-un punct și reintra prin altă parte, dându-i astfel ocol."] Evident, cercul albastru mergea ca un disc pe un cerc mai mare, care întretăia sfera de aur a cerului.

117 Aici avem două sisteme diferite, unul de aur, celălalt albastru, unul întretăindu-l pe celălalt. Ce este cercul albastru? Îngerul îi explică din nou lui GUILLAUME, care e uimit:

> Ce cercle que tu vois est le calendrier,
> Qui en faisant son tour entier,
> Montre des Saints les journées
> Quand elles doivent être fêtées.
> Chacun en fait le cercle un tour,
> Chacune étoile y est pour jour,
> Chacun soleil pour l'espace
> De jours trente ou zodiaque.*

103 DELACOTTE. *Guillaume de Digulleville, Trois romans-poèmes du XIV-ème siècle.*

* Acest cerc pe care-l vezi e calendarul / Care dând întregului roată / Arată ale sfinților zile / Când ele se cuvin sărbătorite. / Fiecare dă cercului roată / Fiecare stea arată o zi, / Fiecare soare spațiul / De zile treizeci sau zodiacul. (*N. t.*)

Cercul albastru este calendarul bisericesc. Astfel încât avem aici o 118
nouă paralelă — elementul timp. După cum ne amintim, timpul viziunii noastre este caracterizat sau măsurat de trei pulsuri sau ritmuri. Cercul calendarului lui GUILLAUME măsoară trei picioare în diametru. Afară de asta, când GUILLAUME privește cercul albastru, apar deodată trei spirite, îmbrăcate în purpură. Îngerul lămurește că aceasta e clipa sărbătorii celor trei sfinți și ține un discurs despre întregul zodiac. Când ajunge la Pești, amintește de sărbătoarea celor Doisprezece Pești care o precedă pe aceea a Sfintei Treimi. Aici îl întrerupe GUILLAUME și-i mărturisește îngerului că nu a înțeles niciodată bine simbolul Trinității. Îl roagă să fie atât de bun și să-i explice acest mister. La care îngerul răspunde: „Or, il ya trois couleurs principales: le vert, le rouge et l'or." [„Or, există trei culori principale: verdele, roșul și aurul"]. Pot fi văzute reunite în coada păunului. Și adaugă: „Le roi de toute puissance qui met trois couleurs en unité ne peut-il faire aussi qu'une substance soit trois?" [„Regele atotputernic care așază trei culori în unitate nu poate să facă și ca o substanță să fie trei?"] Culoarea de aur, zice el, aparține Tatălui, roșul Fiului, iar verdele Duhului Sfânt,[104] Apoi îngerul îl avertizează pe poet să nu mai pună alte întrebări și dispare.

Știm, din fericire, datorită învățăturii date de înger că ternarul are de-a face cu Trinitatea. Și știm, de asemenea, că digresiunea noastră 119
anterioară în domeniul speculației mistice referitoare la Trinitate nu era cu totul deplasată. În același timp întâlnim motivul culorilor, dar din păcate, pacientul nostru are patru, în vreme ce GUILLAUME, sau îngerul, vorbește doar de trei: aur, roșu și verde. Putem cita aici primele cuvinte ale lui SOCRATE din *Timaios*-ul lui PLATON: „Unu, doi, trei; dar unde e al patrulea?" Sau putem cita cuvintele corespunzătoare ale lui GOETHE din *Faust*, din scena cabirilor din Partea a II-a, unde cabirii scot din mare acea misterioasă „figură severă".*

Cei patru omuleți din viziunea noastră sunt pitici sau cabiri. Ei 120
reprezintă atât cele patru puncte cardinale și cele patru anotimpuri,

104 Sfântul Duh este autorul verderului (*viriditas*).

* Posibil un *lapsus calamis*. În scena la care se referă autorul (v. 8168 și urm.) nu cabirii scot o „figură severă" (*ein streng Gebilde*) din mare, ci tocmai ei sunt acele figuri pe care nereidele și tritonii le scot la suprafață. (*N. t.*)

precum şi cele patru culori şi cele patru elemente. În *Timaios*, ca şi în *Faust* şi în *Pélerinages*, s-ar zice că se întâmplă ceva cu al patrulea. Cea de-a patra culoare absentă este albastrul. Este culoarea care aparţine seriei aur, roşu şi verde. De ce lipseşte albastrul? Ce nu e în ordine cu calendarul? Sau cu timpul? Sau cu albastrul?[105]

121 Şi bătrânul GUILLAUME s-a împiedicat cu siguranţă de aceeaşi problemă: „Trei sunt, dar unde-i al patrulea?" El e curios să afle ceva despre Trinitate, pe care, după cum spune, n-a înţeles-o bine. Şi e cam suspicios fiindcă îngerul s-a grăbit atât de mult să plece, înainte ca GUILLAUME să-i mai pună şi alte întrebări delicate.

122 Eu presupun că GUILLAUME era destul de inconştient când a văzut cerul deschis, căci altminteri ar fi tras cu siguranţă anumite concluzii din ceea ce a observat acolo. Ce ar fi putut să vadă cu adevărat? Mai întâi a văzut sferele sau „les siècles", locuite de cei care atinseseră beatitudinea veşnică. Apoi a privit cerul de aur, „le ciel d'or" şi acolo l-a văzut pe Regele cerului stând pe un tron de aur şi, alături de el, pe Regina cerului stând pe un tron rotund de cristal. Acest detaliu se referă la faptul că, dintre toţi muritori, doar despre Maria se crede că i s-a îngăduit să fie ridicată cu corpul la cer, să se unească cu trupul înainte de învierea generală a morţilor.

105 Şi la GERARDUS DORNEUS găsim reprezentarea figurilor circulare care se întretaie şi se tulbură: anume sistemul circular al trinităţii, pe de-o parte, şi încercarea diabolică de a crea un sistem propriu, pe de altă parte. Astfel, el spune: „Notandum porro, centrum esse unarium, et circulum eius esse ternarium, quicquid autem inseritur inter centrum, et inclusam intrat monarchiam, pro binario habendum est, sive circulus alius,... aut quaevis alia figura sit." [„Să mai observăm că centrul este unar, iar cercul din jurul lui este ternar, iar orice pătrunde între centru şi principiul unic inclus, intrând în acesta ... trebuie considerat binar, fie că este alt cerc... sau altă figură <geometrică>."] Anume diavolul s-a cvasifabricat dintr-un cerc şi a încercat astfel să deseneze un sistem circular, ceea ce însă (din anumite motive) nu i-a izbutit, căci la sfârşit n-a produs decât „figura serpentis duplicis cornua quattor erigentis, et inde monomachiae regnum divisum in se ipsum" [„figura unui şarpe dublu cu patru coarne, prin urmare, un imperiu al duelului, dezbinat în sine"]. Ca binarius în persoană [dualitatea personificată], diavolul nici nu putea să producă altceva. (*De duello*, în *Teatr. chem.*, 1602, I, p. 547.) Diavolul apare ca imitator, ἀντίμιμος, încă din alchimia lui ZOSIMOS (BERTHELOT, *Alch. grecs* III, XLIX, 9, pp. 232/225). Cf. în această ordine de idei SCHMIDT, *Pistis Sophia, passim*.

Astfel de reprezentări, Regele este Christosul victorios în conjuncţie cu Biserica, mireasa lui. Dar Christos ca Dumnezeu este totodată — şi aici este lucrul cel mai important — şi trinitatea, care prin alăturarea unei a patra persoane, a Reginei, devine cuaternitate. Perechea regală reprezintă într-o formă ideală unitatea binarului sub domnia Unarului — *„binarius sub monarchia unarii"*, cum ar spune DORNEUS. Pe deasupra, în cristalul cafeniu este acea „regio quaternaria et elementaria" [„regiune cvadritară şi elementară"], în care s-a prăbuşit cândva „binarius quadricornutus", ridicat la tronul celei mai înalte Mijlocitoare. Astfel tetrada elementelor naturale apare nu doar în vecinătate imediată cu corpul mistic (*corpus mysticum*) al Bisericii-mirese sau cu Regina cerului (*Regina coeli*), adesea greu de distins de prima, ci şi în relaţie nemijlocită cu trinitatea.[106]

Albastrul e culoarea veşmântului celest al Mariei; ea este pământul, 123
acoperit de cortul albastru al cerului.[107] Dar de ce Maica Domnului nu este pomenită? Potrivit dogmei, ea este doar *beata*, iar nu divină. În plus, reprezintă pământul, care e atât corpul, cât şi întunecimea din el. Acesta este motivul pentru care Maria, cea plină de har, Mijlocitoarea cu depline puteri pentru toţi păcătoşii, se află, în ciuda poziţiei ei privilegiate (a neputinţei angelice de a păcătui, *non posse peccare*), într-o relaţie raţional insesizabilă, apropiată, şi totuşi depărtată, cu Trinitatea. În măsura în care este *matrix*, vas şi pământ, deci conţinător, Maria este, pentru viziunea alegorizantă, rotundul desemnat de cele patru puncte cardinale, deci globul pământesc cu cele patru direcţii cardinale, scăunaş al divinităţii sau pătrat al oraşului sfânt, sau „floarea din mare" în care se ascunde Christos[108] — într-un cuvânt, *mandala*. Din motive lesne de înţeles, în reprezentarea tantrică a lotusului, mandala este feminină. Lotusul este locul veşnic al naşterii

106 O întâlnire curioasă dintre ternar şi cvadritate o reprezintă alegorizarea Mariei cu cei trei bărbaţi în cuptorul de foc, unde apare al patrulea, interpretat ca fiind Christos, la WERNHER VOM NIEDERRHEIN (SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens*, pp. 21 şi urm.).

107 Vezi EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* I, pp. 85 şi urm.

108 SALZER, *loc. cit.*, pp. 66 şi urm.

zeilor. El corespunde trandafirului occidental, în care stă *rex gloriae*, având adesea ca bază cei patru Evanghelişti, corespunzători punctelor cardinale.

124 Pornind de la acest fragment preţios de psihologie medievală, ne facem o idee despre importanţa mandalei pentru pacientul nostru. Ea îi reuneşte pe cei patru şi aceştia funcţionează armonios împreună. Pacientul meu avusese o educaţie catolică şi astfel se confrunta fără să ştie cu aceeaşi problemă care îi dăduse dureri de cap şi lui GUILLAUME. Pentru Evul Mediu era într-adevăr o mare problemă, pe de-o parte acest mister al Trinităţii, pe de alta acea recunoaştere doar condiţionată a elementului feminin, a pământului, a corpului şi, în definitiv, a materiei care, sub forma pântecelui Mariei, erau lăcaşul sfânt al divinităţii şi instrumentul indispensabil al operei divine de mântuire. *Viziunea pacientului meu este un răspuns simbolic la întrebarea secolelor.* Acesta ar trebui să fie motivul mai profund pentru care imaginea ceasului cosmic îi trezea impresia unei „sublime armonii". Era prima aluzie la o rezolvare posibilă a conflictului pustiitor dintre materie şi spirit, dintre poftele lumii şi iubirea de Dumnezeu. Compromisul jalnic şi ineficient al visului cu Biserica e pe deplin depăşit prin această viziune a mandalei, în care toate principiile contrare sunt împăcate. Dacă e îngăduit să recurg aici la vechea idee pitagoreică, după care sufletul este un pătrat[109], atunci mandala ar exprima divinitatea prin ritmul ternar, iar sufletul ar exprima-o prin cuaternitatea statică, prin cercul împărţit în patru culori. Şi astfel semnificaţia intimă a viziunii n-ar fi altceva decât unirea *sufletului cu Dumnezeu.*

125 În măsura în care ceasul cosmic reprezintă atât cvadratura cercului, cât şi *perpetuum mobile*, aceste două deziderate ale spiritului medieval îşi găsesc expresia adecvată în mandala noastră. Cercul de aur şi conţinuturile sale reprezintă cuaternitatea sub forma celor patru cabiri şi a celor patru culori, cercul albastru reprezintă trinitatea şi mişcarea timpului în concordanţă cu GUILLAUME. În cazul nostru limba cercului albastru are cea mai rapidă mişcare, pe când cercul de

109 Vezi ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III, II, p. 120. După ARCHYTAS, sufletul este un cerc sau un glob.

ar se mișcă încet. În cerul de aur al lui GUILLAUME, cercul albastru e cam incongruent, dar în cazul nostru cercurile sunt legate armonios. Trinitatea este viața, „pulsul" întregului sistem, cu un ritm triplu, bazat însă pe 32, un multiplu de patru. Ceea ce corespunde concepției exprimate mai sus, după care cuaternitatea este o „conditio sine qua non" a nașterii lui Dumnezeu, iar prin aceasta și a vieții intern trinitare pur și simplu. Cercul și tetrada, pe de-o parte, ritmul ternar, de cealaltă parte, se întrepătrund, așa încât unul e cuprins în celălalt. În versiunea lui GUILLAUME, trinitatea e evidentă, dar cuaternitatea e ascunsă în dualitatea Regelui și a Reginei cerului. Și apoi culoarea albastră nu aparține Reginei, ci calendarului care reprezintă timpul și este caracterizat de atribute Trinitare. Ceea ce pare să corespundă unei întrepătrunderi reciproce a simbolurilor, la fel ca în cazul nostru.

Întrepătrunderile calităților și conținuturilor sunt tipice nu doar 126
pentru simboluri în genere, ci și pentru similititudinea de esență a conținuturilor simbolizate. Fără aceasta din urmă, întrepătrunderea reciprocă nici nu ar fi posibilă. Găsim de aceea interpenetrare și în noțiunea creștină de trinitate, în care Tatăl apare în Fiul, Fiul în Tatăl, Duhul Sfânt în Tatăl și în Fiul sau amândoi în acesta ca Paraclet. Pasul de la Tatăl la Fiu și apariția acestuia într-un anumit moment reprezintă un element temporal, în vreme ce elementul spațial ar fi personificat de Mater Dei. (Calitatea de mamă era inițial un atribut al Duhului Sfânt, care mai apoi a fost numit, de anumiți creștini din epoca primitivă, Sophia-Sapientia.[110] Această calitate feminină n-a putut fi complet distrusă și ea continuă să fie legată de Sfântul Duh, fie și sub forma simbolică de „columbae spiritus sancti" [„porumbelul Duhului Sfânt"].) Dar cuaternitatea lipsește cu totul din dogmă, cu toate că apare în simbolismul creștin primitiv. A se vedea crucea de forma triunghiului isoscel, închisă în cerc, de pe Christosul victorios cu cei patru Evangheliști sau de pe *tetramorphus* etc. În simbolismul de mai târziu al Bisericii, *rosa mystica*, *vas devotionis*, *fons signatus* și *hortus conclusus* [„trandafir tainic", „vas de cucernicie", „izvor

110 Vezi invocarea din *Faptele lui Toma* (MEAD, *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 422). Cf. apoi „sedes sapientiae" [„scaunul înțelepciunii"] (*Lauret. Litanei*) și lecturile din *Pilde* la sărbătorile consacrate Fecioarei Maria (*Pilde* 8, 22–35).

pecetluit", „grădină ferecată"] apar ca atribute ale Mater Dei şi ale pământului spiritualizat.[111]

127 N-ar merita să punem toate aceste corelaţii într-o lumină psihologică dacă reprezentările trinităţii n-ar fi decât născociri ale raţiunii umane. Eu am reprezentat însă întotdeauna punctul de vedere după care ele ţin de tipul revelaţiei, anume de ceea ce KOEPGEN a numit de curând „gnosis" (ceea ce nu trebuie confundat cu gnosticismul!). *Revelatio* este în primul rând o deschidere a adâncurilor sufleteşti ale omului, o „revelaţie", deci în primul rând un mod psihologic, ceea ce însă, după cum se ştie, nu spune nimic despre ceea ce ar putea ea să mai fie. Revelaţia se situează dincolo de ştiinţă. Acestei concepţii i se opune formula lapidară a lui KOEPGEN, prevăzută cu bunul de tipar al Bisericii: „Astfel, Trinitatea nu e doar o revelaţie a lui Dumnezeu, ci, totodată, şi a omului."[112]

128 Mandala noastră este o reprezentare abstractă, aproape matematică, a unor probleme importante dezbătute de filosofia creştină medievală. Abstracţia merge într-adevăr atât de departe, încât fără ajutorul viziunii lui GUILLAUME i-am fi trecut cu vederea rădăcina istorică foarte întinsă. Pacientul nu posedă cunoştinţe despre astfel de materiale istorice. El ştie ceea ce poate să ştie oricine care a beneficiat în prima copilărie de puţină educaţie religioasă. Personal nu vedea nicio legătură între ceasul său cosmic şi vreun simbolism religios oarecare. Ceea ce e lesne de înţeles, căci viziunea nu conţine nimic din ceea ce la prima vedere ar aminti de religie. Dar viziunea a urmat imediat după visul cu „casa reculegerii". Iar acest vis a fost, la rândul său, răspunsul la problema ternarităţii şi a cvadrităţii, pusă într-un alt vis mai vechi. Acolo era vorba de un spaţiu pătrat, pe ale cărui patru laturi se aflau patru pahare umplute cu apă colorată; una era galbenă, alta roşie, a treia verde şi a patra incoloră. Evident, lipsea albastrul; dar într-o viziune anterioară, albastrul fusese legat de celelalte trei culori, atunci când, în adâncul unei grote, apăruse un urs. Ursul avea patru ochi, care radiau lumină roşie, galbenă, verde şi

111 La gnostici, cuaternitatea este hotărât feminină. Vezi IRENAEUS, *Adv. Haereses*, I, XI [trad. de KLEBBA, p. 35].

112 *Die Gnosis des Christentums*, p. 194.

albastră. În mod curios, din visul ulterior a dispărut culoarea albastră. În acelaşi timp, pătratul obişnuit s-a transformat într-un dreptunghi, care nu mai apăruse până atunci. Cauza acestei vizibile tulburări era rezistenţa la elementul feminin reprezentat de anima. În visul despre „casa reculegerii", vocea confirmă acest fapt. Ea spune: „Ceea ce faci e primejdios. Religia nu e impozitul pe care îl plăteşti spre a te putea lipsi de imaginea femeii, căci imaginea e indispensabilă." Or, „imaginea femeii" este exact ceea ce s-ar numi „anima".[113]

Este normal pentru un bărbat să opună rezistenţă animei sale, căci 129
ea reprezintă, cum am amintit deja, inconştientul cu toate tendinţele şi conţinuturile sale, excluse până atunci din viaţa conştientă. Ele fuseseră excluse din cauza unei serii de motive atât reale, cât şi aparente. Unele sunt reprimate, altele refulate. De regulă, sunt reprimate, adică sunt conştient şi intenţionat eliminate acele tendinţe care reprezintă suma elementelor antisociale din structura psihică a omului — le numesc „infractorul statistic" din orice ins. Dar tendinţele pur şi simplu refulate au de obicei un caracter suspect. Ele nu sunt neapărat antisociale, dar nici nu sunt chiar convenţionale şi adecvate social. Motivul pentru care sunt refulate este, de asemenea, suspect. Unii oameni o fac din pură laşitate, alţii dintr-o morală convenţională, iar alţii, iarăşi, din motive de reputaţie. Refularea este un mod de a lăsa, semiconştient şi indecis, lucrurile să meargă în voia lor, sau este disprețuirea strugurilor care atârnă prea sus, sau îndreptarea privirii în altă direcţie spre a nu vedea propriile dorinţe. Freud a descoperit că refularea este unul dintre mecanismele principale care duc la nevroză. Reprimarea, în schimb, corespunde unei decizii morale conştiente, în vreme ce refularea reprezintă o înclinare destul de imorală de a scăpa de decizii neplăcute. Reprimarea poate produce supărare, conflict şi suferinţă, dar ea nu provoacă niciodată nevroză. Aceasta din urmă este întotdeauna o compensaţie pentru o suferinţă legitimă.

Dacă se exclude „infractorul statistic", atunci rămâne domeniul 130
întins al calităţilor inferioare şi al tendinţelor primitive care ţin de

[113] Vezi [Jung,] *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Seele" şi „Seelenbild"; [apoi, *Aion*, par. 19].

structura psihică a omului, care e mai puțin ideal și mai primitiv decât am voi noi să fie.[114] Avem o serie de idei în legătură cu felul în care ar trebui să trăiască un om civilizat, cultivat sau moral, și facem tot ce putem ca să răspundem noi înșine acestor așteptări. Dar deoarece natura nu i-a binecuvântat cu aceleași bunuri pe toți fiii ei, unii sunt mai înzestrați, alții mai puțin. Astfel, există oameni care izbutesc să trăiască „corect" și respectabil, adică să nu caute nimănui nod în papură. Fie fac păcate mici atunci când greșesc, fie nu sunt conștienți de păcatele lor. Suntem mai îngăduitori, după cum se știe, cu păcătoșii care nu sunt conștienți de faptele lor. Dar natura nu este defel milostivă cu păcătoșii inconștienți. Ea îi pedepsește la fel de dur ca și când ar fi săvârșit conștient o contravenție. Descoperim astfel, cum observa odată HENRY DRUMMOND[115], că tocmai oamenii foarte evlavioși — care nu sunt conștienți de cealaltă latură a lor — sunt aceia care dezvoltă în mod special capricii diabolice ce-i fac insuportabili pentru apropiații lor. Faima sfințeniei poate ajunge până departe, dar traiul cu un sfânt le poate provoca unor indivizi moralmente mai puțin dotați un complex de inferioritate sau chiar o izbucnire sălbatică de imoralitate. Morala pare să fie un dar ca și inteligența. Ea nu poate fi pompată fără pagubă într-un sistem căruia nu îi este congenitală.

131 Din nefericire, nu încape îndoială că, în mare vorbind, omul este mai puțin bun decât își imaginează că este sau își dorește să fie. Oricine este urmărit de o umbră, și cu cât ea e mai puțin încorporată în viața conștientă a individului, cu atât e mai întunecată și mai densă.[116] Dacă suntem conștienți că avem o inferioritate, dispunem de șansa de a o corecta. Inferioritatea vine totodată în contact cu alte interese, așa încât e supusă permanent modificărilor. Dar dacă este refulată și izolată de conștiință, nu va fi niciodată

114 Un caz special e „funcția inferioară". Vezi *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v.; [apoi, *Aion*, par. 13 și urm.]

115 General cunoscut prin cartea *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. Citatul provine dintr-o mică scriere, anume *Das Beste in der Welt*.

116 Referitor la asimilarea „umbrei", vezi *Psychologische Typen*, Definitionen s.v. [apoi *Aion*, par. 13 și urm.].

corectată. Pe deasupra, există și primejdia ca într-un moment de neatenție să izbucnească brusc. În orice caz, ea constituie o piedică inconștientă care zădărnicește încercările cele mai bine intenționate.

Ne purtăm trecutul cu noi, anume pe omul primitiv și inferior cu 132
dorințele și emoțiile sale, și ne putem elibera de această povară doar printr-un considerabil efort. Dacă se ajunge la nevroză, avem întotdeauna a face cu o umbră substanțial întărită. Și dacă un astfel de caz poate fi vindecat, atunci trebuie găsită o cale prin care personalitatea conștientă să poată trăi alături de umbră.

Aceasta e o problemă serioasă pentru toți cei care fie sunt ei înșiși 133
într-o astfel de situație, fie trebuie să ajute oameni bolnavi să-și reia viața normală. O simplă reprimare a umbrei este tot atât de puțin un mijloc terapeutic precum este decapitarea față cu durerile de cap. A distruge morala unui om nu ajută de asemenea la nimic, căci i-ar distruge Sinele mai bun, fără de care nici umbra nu ar avea sens. Împăcarea acestor contrarii este una din cele mai importante probleme, care a preocupat spiritele încă din Antichitate. Știm astfel că discipolii unei personalități altminteri legendare din secolul al II-lea, CARPOCRATES[117], filosof neoplatonician, susțineau, potrivit relatării lui IRINEUS, doctrina după care binele și răul sunt doar păreri omenești, în schimb sufletele, înainte de despărțirea de corpurile lor, dacă nu vor să se reîntoarcă în temnița acestora, trebuie să consume până la capăt tot ceea ce poate fi trăit. Din întemnițarea în lumea somatică a Demiurgului, sufletul se poate într-o oarecare măsură răscumpăra doar prin îndeplinirea totală a tuturor cerințelor vieții. Existența trupească dată este un fel de frate dușmănos, ale cărui condiții trebuie mai întâi percepute. În acest sens interpretează carpocratienii *Luca*, 12, 58 și urm. (respectiv *Matei*, 5, 25 și urm.):

„Și când mergi cu pârâșul tău la dregător, dă-ți silința să te scapi de el pe cale, ca nu cumva să te târască la judecător, și judecătorul să te dea în mâna

117 Vezi IRENAEUS, *Adv. haereses* I, XXV, 4 [trad. germ., p. 76]. Tot astfel, MEAD, *Fragments*, p. 231. O succesiune similară de idei se găsește în *Pistis Sophia* (vezi SCHMIDT, *Pistis Sophia*, p. 215).

temnicerului, iar temnicerul să te arunce în temniţă. Zic ţie: Nu vei ieşi de acolo până nu vei plăti şi cel din urmă ban." *

În legătură cu cealaltă doctrină gnostică, după care nu putem fi mântuiţi de niciun păcat pe care nu l-am comis, recunoaştem şi în ea — chiar şi atunci când apare camuflată din cauza adversităţii creştine — o problemă cu bătaie foarte lungă, ridicată de filosofii neoplatonicieni. În măsura în care omul legat somatic, „potrivnicul", nu e decât „celălalt din mine", concepţia carpocratiană duce în mod evident la următoarea lecţiune din *Matei*, 5, 22 şi urm.:

„Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe sine însuşi vrednic va fi de osândă. Cine îşi va spune sie însuşi «raka» vrednic va fi de judecata Sinedriului. Cine îşi va spune «netrebnicule» vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îţi aduci darul tău la altar, iar acolo îţi vei aminti că ai ceva împotriva ta, lasă-ţi darul tău acolo, înaintea altarului, şi mergi mai întâi şi împacă-te cu tine însuţi, şi apoi venind, adu darul tău. Împacă-te degrabă cu tine însuţi cât mai eşti cu tine pe drum, ca nu cumva să te dai singur pe mâna judecătorului etc."**

* *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediţia sinodală, 1994. Toate citatele din *Noul Testament* urmează această versiune (siglată în continuare Bib.S.). Citatele din *Vechiul Testament*, respectiv *Geneza*, *Iov*, *Înţelepciunea lui Solomon*, *Înţelepciunea lui Iisus Sirah*, *Iezechiel*, *Psalmii*, *Proverbele*, *Ecleziastul* şi *Cântarea Cântărilor* sunt reproduse după *Septuaginta*, ediţie coordonată de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, volumele 1–4 I/II, 6/2, Polirom, 2004–2008 (siglată în continuare LXX). În cazurile în care versiunile germane din *Vechiul Testament* nu concordă cu cele româneşti, iar citatele sunt urmate de comentarii aplicate la text, am tradus după varianta germană, cu indicaţiile corespunzătoare în notă. De asemenea, în câteva locuri am alternat reproducerea versiunii LXX cu Bib.S. în funcţie de apropierea faţă de textul german, cu menţiunea corespunzătoare de subsol. (*N. t.*)

** Referinţa e neclară. Pasajul din Scriptură la care trimite autorul, inclusiv în versiunea latină şi în cea a lui Luther, vorbeşte de mânia revărsată nu asupra sinelui propriu, ci asupra aproapelui şi, consecutiv, de obligaţia de a cere iertare acestuia: „Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; şi cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata Sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aminti că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, şi mergi întâi şi împacă-te cu fratele tău şi apoi, venind

De această problematică nu sunt prea îndepărtate cuvintele necanonice ale Domnului: „Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și încălcător de lege".[118] În vecinătatea imediată a ei stă însă parabola despre economul necinstit (*Luca* 16), care este în toate privințele o „piatră a poticnirii". „Et laudavit Dominus vilicum iniquitatis, quia prudenter fecisset." [„Și stăpânul lăudă administratorul necinstit, deoarece lucrase cu iscusință."] *Prudenter* corespunde lui *phronimos* din textul originar, care în germană se traduce cu „prevăzător, rațional, înțelept". Incontestabil, rațiunea apare aici ca o instanță de decizie morală. Poate că putem fi de acord — contra lui IRINEUS — cu această judecată a carpocratienilor și accepta ideea că și ei, asemenea economului necinstit, au știut în mod lăudabil să păstreze aparența. E firesc că mentalitatea mai robustă a Părinților Bisericii n-a putut să aprecieze subtilitatea și meritul acestui argument extrem de practic din punct de vedere modern. Este o problemă vitală a civilizației moderne, dar periculoasă și delicată din punct de vedere etic, aceea de a nu mai ști și a nu mai înțelege de ce viața omului trebuie să fie în sens superior o jertfă. Omul poate să trăiască lucruri uimitoare, dacă acestea au un sens pentru el. Dificultatea este de a crea acest sens. În mod firesc trebuie să fie vorba de o convingere; dar se dovedește că lucrurile cele mai convingătoare pe care omul le poate inventa sunt făcute, toate, după același calapod și sunt prea ieftine pentru a-l sprijini eficient împotriva propriilor sale dorințe și angoase.

Dacă tendințele refulate ale umbrei ar fi doar rele, atunci n-ar fi 134
nicio problemă. Dar, de regulă, umbra nu e decât ceva inferior, primitiv, neadecvat și suspect, nu e un rău absolut. Ea conține și însușiri copilărești sau primitive care însuflețesc și înfrumusețează într-un anumit fel existența omenească; ne lovim însă de regulile moștenite. Publicul cultivat, floare a civilizației noastre actuale, este cumva rupt de rădăcinile sale și pe punctul de a-și pierde legătura cu pământul.

adu darul tău. Împacă-te cu pârâșul tău degrabă, până ești cu el pe cale, ca nu cumva pârâșul să te dea judecătorului, și judecătorul slujitorului și să fii aruncat în temniță." (*N. t.*)

118 PREUSCHEN, *Antilegomena*, pp. 44 și 139.

Azi există puţine ţări civilizate unde păturile de jos ale populaţiei să nu fie într-o stare de nelinişte, stârnită de conflicte de opinie. Într-un număr oarecare de naţiuni europene această stare s-a extins şi la păturile superioare. Situaţia atestă la o scară mărită problema noastră psihologică. În măsura în care colectivităţile reprezintă simple aglomerări de indivizi, şi problemele lor sunt aglomerări de probleme individuale. Una din părţi se identifică cu omul superior şi nu poate coborî, cealaltă parte se identifică cu omul inferior şi ar vrea să iasă la suprafaţă.

135 Astfel de probleme nu vor fi niciodată rezolvate prin legi sau artificii. Ele pot fi rezolvate doar prin schimbarea generală de atitudine. Iar această schimbare nu începe cu propagandă, cu adunări de masă sau chiar cu violenţă. Ea începe cu o transformare în interiorul indivizilor. Ea se va manifesta ca schimbare în simpatiile şi antipatiile personale ale indivizilor, în concepţia lor de viaţă şi în valorile lor, şi doar acumularea unor astfel de schimbări individuale va determina o rezolvare colectivă.

136 Insul cultivat încearcă să-l refuleze pe omul inferior, fără să-şi dea seama că astfel îl sileşte pe acesta să se revolte. E caracteristic pentru pacientul meu faptul că a visat odată cum o unitate militară intenţiona „să sugrume tot flancul stâng". Cineva a făcut observaţia că flancul stâng e deja slab, dar soldaţii au răspuns că tocmai de acea trebuie „sugrumat". Visul arată cum a procedat pacientul cu omul său inferior. Evident, aceasta nu e metoda corectă. În schimb, visul cu „casa reculegerii" arată că un răspuns corect e atitudinea religioasă. Mandala pare să fie tocmai o amplificare a acestui punct special. Am văzut că mandala istorică a slujit drept simbol în vederea clarificării filosofice a naturii divinităţii, sau a reprezentării ei în formă vizibilă cu scopul de a fi adorată, sau ca în Orient ca *yantra* în exerciţiile yoghine. Totalitatea („perfecţiunea") cercului celest şi forma pătrată a pământului, care conţine cele patru principii sau elemente sau calităţi psihice[119], sunt expresia completitudinii şi a unificării. Astfel, mandala deţine

119 În budismul tibetan, cele patru culori sunt legate de patru calităţi (patru forme ale înţelepciunii). Vezi [comentariul lui JUNG la] EVANS-WENTZ, *Das Tibetanische Totenbuch* [par. 831 şi urm. ale acestui volum].

rangul unui „simbol unificator“[120]. În măsura în care unirea lui Dumnezeu cu omul este exprimată de simbolul lui Christos sau de simbolul crucii[121], ne-am putea aştepta ca şi ceasul cosmic al pacientului nostru să aibă o semnificaţie unificatoare similară. Deoarece însă, din cauza analogiilor istorice, avem idei preconcepte, ne-am aştepta ca centrul mandalei să fie ocupat de o divinitate. Centrul însă este gol. Locul divinităţii e neocupat. Dacă însă analizăm mandala corespunzător modelelor istorice, vedem că zeul este simbolizat printr-un cerc, iar zeiţa printr-un pătrat. În loc de „zeiţă“ am putea spune şi „pământ“ sau „suflet“. Contrar prejudecăţii istorice, trebuie să reţinem totuşi că (la fel ca în „casa reculegerii“, unde locul icoanei este luat de cuaternitate) nu găsim nici urmă de divinitate în mandala, ci, dimpotrivă, un mecanism. Nu trebuie să trecem cu vederea acest fapt important în favoarea unei opinii preconcepute. Un vis sau o viziune sunt exact ceea ce par să fie. Ele nu sunt o învesmântare a unui alt lucru. Sunt un produs natural, adică un lucru în sine, fără vreo motivaţie situată în afara sa. Am văzut multe mandale ale unor pacienţi complet neinfluenţaţi, şi am găsit aceeaşi stare de fapt peste tot: niciodată în centrul mandalei nu s-a aflat divinitatea. De regulă, centrul este accentuat. Dar ce găsim acolo este un simbol cu o semnificaţie foarte aparte. Este, de pildă, o stea, un soare, o floare, o cruce cu braţe egale, o piatră preţioasă, o farfurie plină cu apă sau cu vin, un şarpe încolăcit sau o fiinţă omenească, dar niciodată un zeu.[122]

Când găsim un Christos victorios în trandafirul de pe fereastra 137
unei biserici medievale, presupunem pe bună dreptate că este

120 Vezi *Pschologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol“.

121 Crucea are şi semnificaţia unei *pietre de hotar* între cer şi infern, prin aceea că este ridicată în cosmos şi se întinde în toate direcţiile. (Cf. KROLL, *Gott und Hölle*, p. 183.) O poziţie mediană cosmică are şi mandala tibetană (comparabilă stupelor semiglobulare din Sanchi, în India), care ajunge adesea exact până la mijlocul Cerului, pornind de pe Pământul situat pe Infern. Am găsit de multe ori acelaşi lucru în cazul mandalelor individuale, care în partea de jos reprezintă lumea întunecată, în partea de sus, pe cea luminoasă, sau pătrund până în interiorul acestor lumi. În „ochiul inversat“ sau în „oglinda filosofică“ a lui JAKOB BÖHME (*Viertzig Fragen von der Seele*) se află o încercare similară.

122 [Cf. ilustraţiile din JUNG, *Über die Mandalsymbolik*.]

simbolul central al cultului creştin. Mai presupunem şi că fiecare religie înrădăcinată în istoria unui popor este tot atât de mult expresia psihologiei sale ca şi, de pildă, forma de guvernare pe care acel popor şi-a creat-o. Dacă aplicăm aceeaşi metodă la mandalele moderne, văzute de oameni în vise sau viziuni, sau pe care le-au dezvoltat prin „imaginaţie activă"[123], ajungem la concluzia că mandalele sunt expresia unei atitudini pe care nu putem s-o numim decât „religioasă". Religia este o relaţie care deţine cea mai înaltă sau mai puternică valoare, fie pozitivă, fie negativă. Relaţia este atât una voluntară, cât şi una involuntară, adică putem fi obsedaţi chiar şi în mod inconştient de o „valoare", deci de un factor psihic încărcat cu energie, sau îl putem accepta conştient. Acel fapt psihologic a cărui forţă este maximă în om acţionează asemenea unui „zeu", căci întotdeauna factorul psihic copleşitor este numit zeu. De îndată ce el încetează să mai fie un factor copleşitor, devine un simplu nume. Esenţa sa e moartă şi forţa îi dispare. De ce zeii antici şi-au pierdut prestigiul şi influenţa asupra sufletelor oamenilor? Pentru că zeii olimpieni şi-au încheiat misiunea şi un nou mister şi-a făcut apariţia: *Dumnezeu a devenit om.*

138 Dacă e permis să tragem concluzii din mandalele moderne, ar trebui să-i întrebăm pe oameni dacă se închină la stele, sori, flori sau şerpi. Ceea ce ei vor nega însă şi ne vor asigura că globurile, stelele, crucile şi altele asemenea sunt simboluri pentru un *centru aflat în ei înşişi.* Iar dacă sunt întrebaţi la ce anume se referă, devin oarecum perplecşi şi trimit la o experienţă sau la alta, ca în cazul pacientului meu, care a sintetizat singurul lucru pozitiv pe care l-a putut spune despre „ceasul cosmic" în mărturisirea că viziunea i-a trezit un sentiment de armonie perfectă. Alţii, iarăşi, mărturisesc că astfel de viziuni le-au avut într-un moment de mare durere sau de deznădejde

123 „Imaginaţia activă" este un termen tehnic care se referă la o metodă concepută de mine în vederea conştientizării conţinuturilor inconştiente. [Cf. de pildă *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 366 şi urm.; *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur*, par. 345 şi urm. şi *passim*; *Mysterium Coniunctionis* II, *passim*; *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie*, par. 390 şi urm.].

adâncă. Şi iarăşi pentru alţii este o amintire legată de un vis impresionant sau de o clipă în care lupte lungi şi infructuoase au luat sfârşit şi în ei s-a instalat pacea. S-ar putea rezuma ceea ce oamenii povestesc despre experienţele lor cam în felul următor: şi-au revenit, au putut să-şi vadă de ei, au fost în stare să se împace cu ei înşişi şi astfel s-au împăcat şi cu împrejurările şi întâmplările potrivnice. Este acelaşi lucru cu ceea ce înainte se exprima prin cuvintele: „A făcut pace cu Dumnezeu, şi-a jertfit propria voinţă, supunându-se voinţei lui Dumnezeu."

O mandală modernă este o mărturisire involuntară a unei stări 139
spirituale speciale. Nu se află nicio divinitate în mandala şi nu se sugerează niciun fel de supunere faţă de divinitate sau de împăcare cu ea. *Locul divinităţii pare să fie luat de totalitatea omului.*[124]

Oricine vorbeşte de om se referă la Eul său — adică la dispoziţia 140
sa personală, în măsura în care e conştient de ea —, iar dacă vorbeşte de ceilalţi, atunci presupune la ei o constituţie destul de asemănătoare cu a lui. Deoarece însă cercetarea modernă ne-a arătat că conştiinţa individuală se bazează pe un psihic inconştient, indeterminabil şi foarte întins, şi că este inserată în el, trebuie în mod necesar să fie revizuită prejudecată, cumva demodată, după care omul nu este nimic altceva decât propria conştiinţă. Acestei ipoteze naive trebuie să i se opună de îndată întrebarea critică: a cui conştiinţă? Într-adevăr, ar fi o sarcină dificilă să pun în concordanţă imaginea pe care eu o am despre mine însumi cu aceea pe care şi-o fac ceilalţi despre mine. Cine are dreptate? Şi cine este adevăratul individ? Dacă se merge mai departe şi se are în vedere faptul că omul mai este şi ceea ce nici el nu ştie, şi nici ceilalţi nu ştiu — ceva pentru început necunoscut, a cărui existenţă însă poate fi demonstrată —, atunci problema identităţii devine şi mai dificilă. Într-adevăr, e imposibil să se determine întinderea şi caracterul definitiv al existenţei psihice. Dacă vorbim doar de om, atunci ne referim la totalitatea lui nelimitată, o totalitate informulabilă care poate fi exprimată doar simbolic. Eu am ales expresia „Sine" pentru a desemna totalitatea omului, suma datelor

124 Referitor la psihologia mandalei, vezi [comentariul lui JUNG la] *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [par. 31 şi urm.; apoi *Über Mandalasymbolik*, par. 627 şi urm., şi *Mandalas*, par. 713 şi urm.].

sale conştiente şi inconştiente.[125] Am preluat această expresie în concordanţă cu filosofia orientală[126], care s-a ocupat secole de-a rândul de acele problemele care rezultă atunci când până şi înomenirea zeilor este depăşită. Filosofia *Upanişadelor* corespunde unei psihologii care a recunoscut de multă vreme relativitatea zeilor.[127] Nu trebuie confundat acest lucru cu o eroare atât de naivă precum ateismul. Lumea este aşa cum a fost dintotdeauna, în schimb, conştiinţa noastră e supusă unor schimbări speciale. Mai întâi, în timpuri îndepărtate, partea principală a vieţii psihice era situată aparent în obiecte omeneşti şi neomeneşti exterioare (ceea ce se poate observa la popoarele primitive din zilele noastre): era proiectată, cum am spune azi.[128] În starea de proiecţie mai mult sau mai puţin perfectă, aproape că nu poate exista conştiinţă. Prin retragerea proiecţiilor s-a dezvoltat treptat cunoaşterea conştientă. Ştiinţa a început în mod curios să descopere legile astronomice, a început deci cu retragerea proiecţiilor cvasiîndepărtate. Aceasta a fost o primă fază în procesul de dezînsufleţire a lumii. Un pas a urmat altuia: încă din Antichitate zeii fuseseră îndepărtaţi din munţi şi fluvii, din copaci şi animale. Ştiinţa noastră modernă şi-a rafinat, ce-i drept, proiecţiile care au atins un grad aproape irecognoscibil, dar viaţa noastră zilnică încă mişună de proiecţii. Se etalează în ziare, în cărţi, în zvonuri şi în flecăreala socială obişnuită. Toate golurile din care lipsesc nişte cunoştinţe reale continuă să fie umplute de proiecţii. Suntem aproape siguri că ştim ce gândesc alţi oameni sau care e caracterul lor adevărat. Suntem siguri că anumiţi oameni au acele însuşiri rele pe care nu le găsim la noi sau că trăiesc acele vicii pe care noi n-o să le avem niciodată. Trebuie să fim în continuare extrem de prudenţi spre a nu proiecta prea impudic propria noastră umbră, şi suntem încă inundaţi de iluzii proiectate. Dacă ne-am închipui că cineva ar fi destul de curajos ca

125 Vezi *Psychologische Typen*, s.v. „Selbst"; [apoi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 274; *Aion*, par. 43 şi urm.]

126 Vezi HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*.

127 Despre noţiunea de „relativitate a lui Dumnezeu", vezi *Psychologische Typen*, par. 456 şi urm.

128 Acest fapt stă la baza teoriei animismului.

să-şi retragă toate proiecţiile, am vedea atunci un individ conştient de faptul că are o umbră considerabilă. Un astfel de om s-ar încărca cu probleme şi conflicte noi. Ar deveni pentru el însuşi o sarcină gravă, căci acum n-ar mai putea spune că *ceilalţi* fac un lucru sau altul, că se greşesc, şi că trebuie luptat împotriva *lor*. El ar trăi în „casa recu-legerii", a concentrării lăuntrice. Un astfel de om ar şti ce este pe dos în lume şi în sine, iar dacă ar învaţa să se descurce cu umbra lui, atunci ar realiza într-adevăr ceva pentru lume. Ar izbuti să răspundă, fie şi într-o măsură infimă, la întrebările uriaşe nerezolvate ale zilelor noastre. Aceste probleme sunt în bună măsură atât de dificile deoarece sunt intoxicate de proiecţii contrare. Cum poate cineva să vadă limpede, dacă nu se vede nici măcar pe sine şi nici acea obscuritate pe care o poartă cu sine, inconştient, în toate acţiunile sale?

Dezvoltarea psihologiei moderne duce la o înţelegere mult mai 141
bună a constituenţilor reali ai fiinţei umane. Având putere supra-omenească şi frumuseţe, zeii trăiau la început pe piscurile acoperite de zăpadă ale munţilor şi în întunecimea grotelor, pădurilor şi mărilor. Mai târziu au format un singur Dumnezeu, apoi acesta a devenit om. În zilele noastre acest Dumnezeu-om pare să coboare de pe tronul său şi să dispară în insul obişnuit. De aceea sediul său este gol. Dar din acest motiv omul modern suferă de un hybris al con-ştiinţei care se apropie de patologic. Acestei constituţii a individului îi corespund în mare hipertrofia şi pretenţia totalitară a ideii de stat. După cum statul încearcă să pună mâna pe individ, tot aşa şi indi-vidul îşi imaginează că a pus mâna pe sufletul său; el face chiar din suflet o ştiinţă, pornind de la ideea absurdă că intelectul, care e doar o parte şi o funcţie a psihicului, ar fi suficient ca să cuprindă totalitatea mult mai mare a sufletului. În realitate, psihicul este mama, subiectul şi chiar posibilitatea însăşi a conştiinţei. El trece atât de mult dincolo de graniţele conştiinţei, încât aceasta poate fi lesne comparată cu o insulă într-un ocean. În vreme ce insula e mică şi îngustă, oceanul e nemărginit de întins şi de adânc şi cuprinde forme de viaţă care le depăşesc cu mult, în orice privinţă, ca varietate şi cantitate, pe acelea din insulă. S-ar putea reproşa acestui punct de vedere că n-a făcut dovada faptului că conştiinţa n-ar însemna mai mult decât o mică

insulă într-un ocean. În sine, această dovadă e imposibil de adus, căci întinderii cunoscute a conştiinţei i se opune „întinderea" necunoscută a inconştientului, despre care ştim doar că există şi că prin existenţa sa influenţează în sens restrictiv conştiinţa şi libertatea ei. Oriunde domină inconştientul, acolo este şi lipsă de libertate, ba chiar obsesie. Întinderea oceanului nu e în definitiv decât o pildă care alegorizează capacitatea pe care o are inconştientul de a limita şi ameninţa conştiinţa. Empirismului psihologic i-a plăcut de altfel până de curând să considere „inconştientul" — după cum arată şi numele lui — doar o absenţă a conştiinţei, aşa cum umbra este absenţa luminii. Nu doar toate epocile de dinaintea noastră, ci şi observaţiile atente de azi ale fenomenelor inconştiente recunosc că inconştientul posedă o anume autonomie creatoare, pe care o simplă natură fantomatică n-ar putea s-o aibă niciodată. C.G. Carus, E. von Hartmann, într-o oarecare măsură şi Arthur Schopenhauer, identificând inconştientul cu principiul demiurgic, au tras concluziile învăţăturilor din trecut care, pe baza unei continue experienţe lăuntrice, îi identificau pe zei cu agentul care acţionează în chip misterios. Corespunde hipertrofiei moderne a conştiinţei, şi anume acelui hybris care, neţinând seamă de autonomia primejdioasă a inconştientului, o explică pe aceasta doar negativ ca lipsă a conştiinţei. Ipoteza zeilor sau a demonilor invizibili ar fi o formulare psihologic mult mai potrivită pentru inconştient, cu toate că ea ar fi o proiecţie antropomorfă. De vreme ce dezvoltarea conştiinţei pretinde retragerea tuturor proiecţiilor proxime, nicio mitologie în sensul unei existenţe nonpsihologice nu poate să dureze. Dacă procesul istoric al dezînsufleţirii lumii, respectiv al retragerii proiecţiilor, va continua ca şi până acum, atunci tot ceea ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se reîntoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut, de unde s-ar zice că a pornit.

142 Pentru început, eroarea materialistă a fost desigur inevitabilă. De vreme ce tronul lui Dumnezeu n-a putut fi găsit printre sistemele galactice, s-a conchis că nu există deloc Dumnezeu. Cea de-a doua eroare inevitabilă a psihologismului: dacă chiar Dumnezeu e ceva, atunci trebuie să fie o iluzie, având anumite cauze, cum ar fi, de pildă, voinţa de putere sau sexualitatea refulată. Aceste argumente nu sunt

noi. Lucruri asemănătoare au spus deja misionarii creştini care au doborât zeii păgâni. Dar în vreme ce misionarii din vechime erau conştienţi că slujeau unui nou Dumnezeu, combătându-i pe vechii zei, iconoclaştii moderni nu-şi dau seama în numele cui distrug vechile valori. NIETZSCHE s-a simţit, ce-i drept, răspunzător pentru distrugerea Vechiului Testament şi totuşi s-a supus necesităţii stranii de a-şi întări spatele cu un Zarathustra reînsufleţit, ca un fel de a doua personalitate, un alter ego, cu care s-a identificat în marea sa tragedie *Aşa grăit-a Zarathustra*. NIETZSCHE n-a fost ateu, dar Dumnezeul său era mort. Rezultatul acestei stingeri a fost o scindare în el însuşi, care l-a silit să-şi personifice prin „Zarathustra" sau, în altă perioadă, prin „Dionysos", celălalt Sine. În cursul bolii lui fatale îşi semna scrisorile cu „Zagreus", care este Dionysos cel ciopârţit al tracilor. Tragedia din *Aşa grăit-a Zarathustra* constă în aceea că NIETZSCHE însuşi a devenit un Dumnezeu, fiindcă Dumnezeul lui a murit; iar acest lucru s-a întâmplat fiindcă el nu era ateu. Era o natură prea pozitivă ca să poată suporta nevroza ateismului din marile oraşe. Cel căruia îi „moare Dumnezeul" cade victimă „inflaţiei".[129] „Dumnezeu" reprezintă în realitate poziţia sufletească efectiv cea mai puternică, chiar dacă, în sensul formulării lui Pavel, prin asta se înţelege „pântecele" (*Filipeni*, 3,19). Factorul cel mai puternic şi, în consecinţă, cel mai determinant al unui psihic individual constrânge pur şi simplu la acea credinţă sau la acea spaimă, la acea supunere sau la acel devotament pe care un Dumnezeu i le poate pretinde unui om. În acest sens, factorul dominant şi inevitabil este „Dumnezeu", şi el este absolut, dacă decizia etică a libertăţii omeneşti nu izbuteşte să ridice în faţa acestui fapt natural o poziţie la fel de invincibilă. În măsura în care o astfel de poziţie se dovedeşte a fi neapărat eficientă, merită să poarte predicatul divinităţii, respectiv numele unui Dumnezeu „spiritual", căci această poziţie sufletească a izvorât din libertatea deciziei etice, deci din convingere. Oamenii decid dacă „Dumnezeu" este „spirit" sau fapt natural, precum viciul morfinomanilor, şi deci dacă el reprezintă o putere binecuvântată sau una distructivă.

129 Pentru noţiunea de „inflaţie", vezi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 227 şi urm.

143 Pe cât de sigure şi inteligibile sunt astfel de evenimente sau decizii sufleteşti, tot pe atât de cert duc la concluzia nonpsihologică eronată, după care omul are în oarecare măsură libertatea de a-şi *crea* sau nu un „Dumnezeu". Despre aşa ceva nu poate fi vorba, căci fiecare apare pe lume cu o anume dispoziţie sufletească ce-i limitează în mare măsură libertatea, ba chiar o face aproape iluzorie. „Liberul-arbitru" este nu doar o problemă filosofică, ci şi una practic nesfârşită, căci rar există cineva care să nu fie în mare măsură, sau chiar covârşitor, dominat de simpatii, obişnuinţe, pulsiuni, prejudecăţi, resentimente şi tot felul de complexe. Toate aceste fapte naturale funcţionează exact ca un întreg Olimp de zei care vor să li se aducă jertfe, să fie slujiţi, temuţi şi adoraţi, nu doar de către posesorul individual al acestei campanii de zei, ci şi de ambianţa lui personală. Lipsa de libertate şi obsesia sunt sinonime. Mereu există ceva în suflet care ia în stăpânire şi limitează sau reprimă libertatea morală. Pentru a ne ascunde, pe de-o parte, această stare de fapt reală, dar foarte neplăcută, pe de alta pentru a ne face curaj, ne-am obişnuit să folosim acest limbaj, de fapt, apotropaic: „*Eu am* această simpatie sau această obişnuinţă sau acest resentiment", în loc să constatăm, potrivit adevărului, că „simpatia sau obişnuinţa sau resentimentul *mă are pe mine.*" Cel din urmă mod de exprimare ne-ar costa, în orice caz, şi iluzia libertăţii. Dar mă întreb dacă, într-un sens superior, n-ar fi preferabil să nu ne mai începoşăm şi prin limbaj. Într-adevăr, nu ne bucurăm de o libertate totală, ci suntem mereu ameninţaţi de anumiţi factori sufleteşti care, în calitate de „fapte naturale", pot să pună stăpânire pe noi. Retragerea vastă a unor proiecţii metafizice ne expune aproape fără apărare acestui proces în măsura în care ne identificăm imediat cu orice impuls, în loc să-i dăm numele „altuia", ceea ce l-ar ţine cel puţin la distanţă, aşa că n-ar putea să se înstăpânească imediat pe citadela Eului. „Stăpâni" şi „puteri" există întotdeauna şi nu putem şi nici n-avem nevoie să-i creăm. Noi dispuneam doar de posibilitatea de a alege „stăpânul" pe care voim să-l slujim pentru ca slujirea lui să ne apere de a fi stăpâniţi de „ceilalţi" pe care nu i-am ales. „Dumnezeu" nu este creat, ci ales.

144 Alegerea noastră îl desemnează şi-l defineşte pe „Dumnezeu". Dar alegerea este lucrare omenească, de aceea şi definiţia dată de ea e finită

imperfectă. (Chiar și ideea de perfecțiune nu presupune nicio perfecțiune.) Definiția e o imagine care nu ridică în sfera inteligibilității ființa de fapt necunoscută pe care o desemnează, altminteri am putea spune că am creat un Dumnezeu. „Stăpânul" pe care l-am ales nu este identic cu imaginea lui pe care am schițat-o în timp și spațiu. El acționează în continuare ca mărime incognoscibilă în adâncul sufletului. Nu cunoaștem nici măcar esența unui simplu gând, nemaivorbind, în genere, de ultimele principii ale psihicului. Afară de asta nu dispunem în niciun fel de viața lăuntrică a sufletului. Deoarece însă aceasta este o esență liberă față de noi, nesupusă arbitrarului și intenției noastre, se poate întâmpla ca viul ales și desemnat prin definiție să iasă, chiar și împotriva voinței noastre, din cadrul imaginii făcute de mâini omenești. Caz în care am putea spune eventual împreună cu NIETZSCHE: „Dumnezeu e mort." Dar mai corect ar fi să spunem: „El a renunțat la imaginea noastră, și unde oare îl vom putea regăsi?" Interregnul e plin de primejdii, căci faptele naturale vor ridica pretenții sub forma diferitelor -isme, ceea ce va duce doar la anarhie și distrugere, căci hybrisul omenesc, ca urmare a inflației, alege Eul, în cea mai ridicolă mizerie a sa, drept stăpân al universului. Acesta este cazul NIETZSCHE, un semn prevestitor, neînțeles, al unei întregi epoci.

Eul individual al omului e mult prea mic, iar creierul lui mult prea 145
slab spre a-și putea încorpora total acele proiecții retrase din lume. Eul și creierul explodează în fărâme (ceea ce psihiatrul numește schizofrenie). Când NIETZSCHE a spus: „Dumnezeu e mort", a exprimat un adevăr valabil pentru cea mai mare parte a Europei. Nu spusele lui au influențat popoarele, ci el a constatat un fapt psihologic general răspândit. Urmările n-au întârziat să apară: întunecarea și încețoșarea provocată de -isme și catastrofa. Nimeni nu s-a priceput să tragă o concluzie de pe urma vestirii lui NIETZSCHE. Nu sună ea aidoma strigătului antic „Marele Pan a murit"[130], care constata sfârșitul divinităților naturii?

Viața lui Christos este înțeleasă de Biserică, pe de-o parte, ca un 146
mister istoric, pe de alta, ca unul veșnic, ceea ce apare cu deosebire

130 Plutarh, *De defectu oraculorum*, 17 [*Über die eingegangenen Orakel*, p. 126].

limpede în învăţătura despre jertfa liturgică. Dintr-un punct de vedere psihologic, această concepţie s-ar putea traduce astfel: Christos a trăit o viaţă concretă, personală şi unică, dar care are totodată toate trăsăturile esenţiale ale caracterului arhetipal. Acest caracter se recunoaşte în relaţiile multiple întreţinute de amănunte biografice cu motive mitice de largă răspândire. Aceste relaţii de netăgăduit constituie motivul pentru care cercetarea vieţii lui Iisus întâmpină atâtea greutăţi în a decupa din relatările evanghelice o viaţă individuală demitizată. În Evanghelii, relatarea documentară, legenda şi mitul sunt întreţesute într-un întreg care tocmai ca atare conferă sens Scripturii şi care îşi pierde de îndată caracterul de totalitate dacă se încearcă să se separe cu scalpelul critic individualul de arhetipal. Viaţa lui Christos nu constituie o excepţie în măsura în care nu puţine figuri mari din istorie au realizat mai mult sau mai puţin clar arhetipul vieţii eroice cu peripeţiile sale caracteristice. Dar şi individul obişnuit trăieşte inconştient forme arhetipale care, doar din cauza unei ignoranţe psihologice general răspândite, nu mai sunt băgate în seamă. Ba, chiar şi apariţiile efemere din vise permit adesea să se recunoască limpede modelarea arhetipală. De fapt, toate fenomenele sufleteşti sunt în asemenea măsură bazate pe arhetip şi întreţesute cu el, încât e nevoie de fiecare dată de un efort critic important pentru a separa în mod clar tipul de individualul unic. În definitiv, orice viaţă individuală este totodată şi viaţa eonului speciei. Individualul este întotdeauna şi „istoric", căci este legat în chipul cel mai strâns de viaţă; în schimb, relaţia tipului cu timpul este indiferentă. În măsura deci în care viaţa lui Christos este într-un grad înalt arhetipală, ea reprezintă în acelaşi grad viaţa arhetipului. Deoarece însă ultimul este premisa inconştientă a fiecărei vieţi omeneşti, prin viaţa sa revelată se revelează şi viaţa fundamentală, ascunsă, inconştientă a fiecărui individ, adică ceea ce se întâmplă în viaţa lui Christos se întâmplă întotdeauna şi pretutindeni. Cu alte cuvinte, în arhetipul creştin este prefigurată orice viaţă de acest fel şi este exprimată de fiecare dată din nou sau este exprimată o dată pentru totdeauna. În ea este anticipată într-o formă perfectă şi problema morţii lui Dumnezeu, care ne preocupă aici. Christos este el însuşi tipul Dumnezeului care moare şi se transformă.

Situaţia noastră psihologică, de la care am pornit, corespunde 147
acelui „Quid quaeritis viventem cum mortuis ? non est hic" [„Pentru ce îl căutaţi pe cel viu printre cei morţi? Nu este aici"] (*Luca* 24, 5). Dar unde îl vom găsi pe cel înviat?

Nu aştept din partea niciunui creştin credincios să-mi urmărească 148
mai departe expunerea de idei, care i se poate părea absurdă. Nu mă adresez nici atât acelor *beati possidentes* [„posesori fericiţi"] ai credinţei, ci acelor mulţi pentru care lumina s-a stins, misterul s-a scufundat şi Dumnezeu a murit. Pentru majoritatea nu există un înapoi, şi de altfel nici nu se ştie dacă drumul de întoarcere e întotdeauna cel mai bun. Pentru înţelegerea lucrurilor religioase există azi doar calea de acces psihologică, motiv pentru care mă străduiesc să retopesc formele de gândire istoriceşte închegate şi să le torn în concepţiile experienţei directe. Este, firește, o întreprindere dificilă aceea de a regăsi punţi care să îmbine viziunea dogmei cu experienţa directă a arhetipurilor psihologice, dar cercetarea simbolurilor naturale ale inconştientului ne oferă aici materialul de construcţie necesar.

Moartea (sau dispariţia) lui Dumnezeu nu e nicidecum doar un 149
simbol creştin. Căutarea care urmează morţii se repetă şi azi după încetarea din viaţă a lui Dalai Lama, aşa cum anual se serba, în Antichitate, prin căutarea Korei. Răspândirea largă pledează pentru existenţa universală a acestui proces sufletesc tipic: valoarea supremă, dătătoare de viaţă şi de sens, s-a pierdut. Acest proces e tipic, adică este o trăire care se repetă frecvent. Moartea sau pierderea trebuie să se repete mereu; Christos moare mereu, după cum se şi naşte mereu; căci viaţa psihică a arhetipului este atemporală în comparaţie cu dependenţa noastră individuală de timp. Nu ştiu care sunt legile după care se manifestă eficient când un aspect, când altul al arhetipului. Ştiu doar — şi astfel exprim cunoştinţele unui număr nesfârşit de oameni — că epoca de astăzi e aceea a morţii sau a dispariţiei lui Dumnezeu. Mitul spune: el nu va fi găsit acolo unde i s-a pus trupul. „Trupul" corespunde formei exterioare, vizibile, a versiunii de până acum, dar trecătoare, a valorii supreme. Mitul spune mai departe că valoarea va reapărea în chip miraculos, dar transformată. Ea se iveşte ca un miracol, căci atunci când piere, pare de fiecare dată definitiv

pierdută. De aceea reapariţia ei e nesperată. Călătoria în infern din răstimpul celor trei zile ale morţii descrie coborârea valorii dispărute în inconştient, unde (învingând puterea întunericului) instaurează o nouă ordine şi de unde se ridică până la înălţimea cerului, adică până la claritatea supremă a conştiinţei. Deoarece puţini sunt cei care îl văd pe cel înviat, înseamnă că există mari dificultăţi în a regăsi şi a recunoaşte valoarea transformată.

150 Am arătat mai înainte pe baza unui exemplu oniric cum inconştientul produce un simbol natural, pe care l-am numit mandala, căreia îi revine semnificaţia funcţională a concilierii contrariilor, deci a unei medieri. Aceste idei speculative, simptome ale unui arhetip în mişcare, se pot pentru început urmări, semnificativ, ca forme ambigue fizico-simbolice, până în epoca Reformei, când încearcă să formuleze esenţa lui „deus terrenus", anume a acelui „lapis philosophorum". În comentariul la *Tractatus aureus* citim de pildă: „Hoc unum, in quod redigenda sunt elementa, est circulus ille exiguus, centri locum in quadrata hac figura obtinens. Est enim is mediator, pacem faciens inter inimicos sive elementa, ut convenienti complexu se invicem diligant: Imo hic solus efficit quadraturam circuli, a multis hactenus quaesitam, a paucis vero inventam."[131] Despre acest „mijlocitor", care este tocmai piatra miraculoasă, se spune la ORTHELIUS: „Nam quemadmodum ... supernaturale et aeternum bonum. Mediator et Salvator noster Christus Jesus, qui nos ab aeterna morte Diabolo et omni malo liberat, duarum naturarum divinae scilicet et humanae particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scilicet coelesti et terrestri, quibus nobis sanitatem restituit, et a morbis caelestibus et terrenis, spiritualibus et corporalibus visibilibus et invisibilibus nos liberat."[132]

131 Tipărit în MANGETUS, *Bibl. chem.* I, p. 408 b. [„Acest Unul, la care trebuie reduse elementele, este acel mic cerc care dobândeşte locul central în această figură pătrată. Căci el este mijlocitorul care aduce pacea între duşmani, adică între elemente, ca ele să se iubească reciproc prin îmbrăţişare armonioasă: într-adevăr, doar acesta a realizat cvadratura cercului, pe care mulţi au căutat-o până acum, dar puţini au găsit-o."]

132 *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 431. [„Căci după cum ... binele supranatural şi veşnic, Mijlocitorul şi Mântuitorul nostru Christos Isus, care ne izbăveşte de moartea

E vorba aici de un „mântuitor", care nu vine din cer, ci din adâncul pământului, adică din zona aflată sub conştiinţă. Acolo, acest „filosof" bănuieşte că se află un „spiritus", închis în vasul materiei, o „porumbiţă albă", comparabilă cu *nous*-ul divin din craterul lui Hermes, despre care se spune: „Scufundă-te în acest crater, dacă poţi, recunoscând în ce scop ai fost creat[133] şi crezând că vei urca la El, cel care a trimis craterul pe pământ."[134]

Acest *nous* sau „spiritus" a fost denumit „mercurius"[135], şi la acest 151
arcanum se referă sentinţa alchimică: „Est in Mercurio quicquid quaerunt sapientes." („În Mercur este tot ceea ce caută înţelepţii.") O însemnare foarte veche, atribuită de Zosimos legendarului Ostanes, sună astfel: „Mergi la curenţii Nilului şi acolo vei găsi o piatră, care are un spirit (pneuma)." Dintr-o observaţie care comentează textul reiese că el se referă la mercur (*hydrargyron = mercurius*).[136] Acest spirit, care vine de la Dumnezeu, este şi cel care produce verdele mult lăudat de alchimişti, acea *benedicta viriditas*. Mylius afirmă, în această ordine de idei: „Inspiravit Deus rebus creatis... quandam germinationem, hoc est viriditatem." („Dumnezeu a insuflat lucrurilor create ... o anumită forţă de germinare, care este verdele.") La Hildegard von Bingen[137] citim în imnul despre Duhul Sfânt, care începe cu „O ignis Spiritus paraclite" [„O focule, Duhule Mângâietor"]: „De te nubes fluunt aether volat, lapides humorem habent, aquae rivulos educunt et terra viriditatem sudat." („De la Tine <Duhule Sfânt>, norii curg, văzduhul zboară, pietrele se umezesc, apele iscă pâraie, iar pământul asudă verdeaţă."). Această apă a

veşnică, de diavol şi de tot răul, este părtaş la două naturi, şi anume cea divină şi cea umană, tot astfel, acest mântuitor pământesc este alcătuit din două părţi, şi anume cea cerească şi cea pământească, prin care ne redă sănătatea şi ne scapă de bolile cereşti şi pământeşti, spirituale şi trupeşti, văzute şi nevăzute."]

133 Cf. o formulă asemănătoare în „Fundamentum" din *Exerciţiile spirituale* ale lui Loyola.

134 *Corpus Hermeticum*, IV, 4, I, pp.150/151.

135 „... <Mercurium> totum aëreum et spirituale]" [„complet aerian şi spiritual"] (Hoghelande, *De alch. diff.*, în *Theatr. chem,*, 1602, I, p. 183).

136 Berthelot, *Alch. grecs* III, VI, 5, p. 129.

137 [În Daniel, *Thesaurus hymnologicus* V, pp. 201/202].

Duhului Sfânt, ca *hydor theion* sau *aqua permanens*, joacă în alchimie, din cele mai vechi timpuri, un rol important ca simbol al spiritului apropiat de materie, care, după concepţia heraclitiană, a devenit apă. Paralela creştină a fost în acest caz, evident, sângele lui Christos, motiv pentru care apa filosofilor a fost numită şi „spiritualis sanguis".[138]

152 Substanţei misterioase i s-a spus pur şi simplu „rotundum", şi prin asta s-a înţeles „anima media natura" [„suflet cu natură intermediară"], identică cu „anima mundi" [„sufletul lumii"]. Aceasta din urmă este o „virtus Dei" [„puterea lui Dumnezeu"], un organ sau o sferă care îl înconjoară pe Dumnezeu, despre care MYLIUS afirmă: „<Deum habere> circa seipsum amorem. Quem alii spiritum intellectualem asseruere et igneum[139], non habentem formam, sed transformantem se in quaecunque voluerit, et coaequantem se universis. Qui ratione multiplici quodammodo suis creaturis annectitur."[140] Acestei imagini despre Dumnezeul înconjurat de inelul animei îi corespunde parabola lui GRIGORIE CEL MARE despre Christos şi Biserică: „Femina circumdabit virum" [„Femeia va căuta pe bărbatul ei"] (*Ieremia*, 31, 22).[141] Iar aceasta este o paralelă exactă la reprezentarea tantrică al lui Shiva, îmbrăţişat de Shakti.[142] Din această reprezentare a contrariilor bărbat–femeie unite în centru ia naştere denumirea de „hermaphroditus", dată pietrei. Extensia în fiecare fiinţă individuală a lui Dumnezeu ca „anima media natura" semnifică faptul că până şi în materia neînsufleţită, deci în întunecimea extremă, sălăşluieşte o scânteie divină[143], „scintilla". Filosofii

138 MYLIUS, *Phil. ref.*, p. 42; DORNEUS, *Congeries*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 584; *Turba* în *Art. aurif.* I, p. 89.

139 Iniţial, o reprezentare platonică.

140 *Loc. cit.*, p. 8. [„ ... că <Dumnezeu are> în jurul său o iubire despre care alţii spun că este un spirit intelectual, de foc, fără formă, care se transformă în orice voieşte, se potriveşte cu toate şi este, într-un fel, legat de creaturile sale în multe privinţe."]

141 GREGORIUS, *Expositione in librum regum*, în PL LXXIX, col. 23.

142 *Barbelo* sau *ennoia* joacă în sistemul barbeliot rolul de *anima mundi*. BOUSSET consideră numele *barbelo* drept o corupere din παρθένος sau îl traduce prin „în patru este patrul" sau „Dumnezeu este patrul" (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 18[1]).

143 Această idee a fost formulată prin noţiunea de „anima in compedibus", de suflet încătuşat sau închis (DORNEUS, *Spec. phil.*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 272, 298;

naturii din Evul Mediu s-au străduit să facă iarăşi ca din „vasul rotund" să apară această scânteie ca o formă divină. Astfel de reprezentări se pot întemeia doar pe existenţa anumitor condiţii psihice inconştiente, căci altminteri n-am putea deloc înţelege de ce mereu şi pretutindeni apar aceleaşi reprezentări fundamentale. Exemplul nostru arată în ce măsură astfel de imagini nu sunt descoperiri trudnice ale raţiunii, ci revelaţii naturale. Ele vor fi probabil găsite mereu în acelaşi fel. Doar spun şi alchimiştii că *arcanum* a fost inspirat de un vis.[144]

Vechii filosofi ai naturii nu numai că au presimţit tulbure, ci au 153
şi afirmat clar că substanţa minunată a cărei esenţă au exprimat-o prin cercul împărţit în patru este *omul* însuşi. În *Aenigmata philosophorum*[145] se vorbeşte de „albus homo", care apare în vasul hermetic. Acestei figuri îi corespunde preotul din viziunile lui Zosimos.

De spag. art., loc. cit., pp. 457, 497). Nu am găsit până acum dovezi că filosofia naturii din Evul Mediu s-ar fi inspirat cumva conştient din tradiţiile eretice. Paralelismele sunt însă uimitoare. În textul-Komarios din secolul I (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8, p. 281) apar deja „încătuşaţii din Hades". Pentru scânteia din întuneric şi spiritul închis şi captiv în materie, cf. Leisegang, *Die Gnosis*, pp. 154 şi urm. şi 233. Un motiv asemănător este acela de „natura abscondita", care se găseşte atât în om, cât şi în toate lucrurile şi este înrudită esenţial cu „anima". Astfel, Dorneus spune (*De spagirico artificio, loc. cit.*, p. 457): „... in humano corpore latet quaedam substantia caelestis naturae paucissimis nota" [„în corpul omenesc este ascunsă o anumită substanţă de natură cerească, pe care foarte puţini o cunosc"]. În *Philosophia speculativa*, acelaşi autor afirmă: „Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt philosophi, eiusque talem virtutem compererunt, ut miracula fecerit" [„În lucrurile naturale se află un anume adevăr, care nu poate fi văzut cu ochii exteriori, ci este perceput doar de spirit şi pe care filosofii l-au experimentat şi au descoperit că puterea lui este atât de mare, încât a săvârşit minuni"], *loc. cit.*, p. 298. Noţiunea de „natură ascunsă" apare de altfel deja la Pseudo-Demokritos (Berthelot, *Alch. grecs*, II, III, 6, p. 64).

144 Un exemplu clasic e *Visio Arislei* (*Art. aurif.* I, pp. 146 şi urm.). De asemenea, visele lui Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs* III, I-VI, p. 119 şi urm.; apoi Jung, *Die Vision des Zosimos*). Revelaţia lui *magisterium* în vis, în Sendivogius, *Parabola* (Mangetus, *Bibl. chem.* II, p. 575 b).

145 *Art. aurif.* I, p. 151.

În *Buch des Krater*s[146], scriere transmisă în arabă, se află de asemenea o indicaţie importantă în discuţia dintre omul spiritual şi cel profan (dintre *pneumatikos* şi *sarkikos* în epoca gnostică). Omul spiritual îi spune celui profan: „Es-tu capable de connaître ton âme d'une manière complète? Si tu la connaissais comme il convient, et si tu savais ce qui peut la rendre meilleure, tu serais apte à reconnaître que les noms que les philosophes lui ont donnés autrefois ne sont point ses noms véritables ... O noms douteux qui ressemblez aux noms véritables, que d'erreurs et d'angoisses vous avez provoquées parmi les hommes!" Numele se referă iarăşi la piatra filosofală. Într-un tratat atribuit lui Zosimos, dar care s-ar zice că provine mai degrabă din literatura arabo-latină, se vorbeşte inechivoc de *lapis*: „ ... et ita est ex homine, et tu es eius minera ... et de te extrahitur ... et in te inseparabiliter manet".[147] Cel mai clar însă o spune Salomon Trissmosin[148]:

Studiază din ce eşti făcut
Şi-ai să vezi ce-aicea este.
Ce studiezi, ce înveţi şi este
E chiar lucrul din care eşti.
Tot ce în afara noastră este
Este şi în noi, Amin.

154 Iar Gerardus Dorneus exclamă: „Transmutemini ... in vivos lapides philosophicos!"[149] Nu e desigur nicio îndoială că nu puţini dintre acei căutători au înţeles faptul că natura secretă a pietrei este

146 Berthelot, *La Chimie au moyen-âge* III, p. 50. [Traducerea citatului: „Eşti tu în stare să-ţi cunoşti sufletul de o manieră completă? Dacă l-ai cunoaşte cum se cuvine şi dacă ai şti ce îl poate face mai bun, ai fi apt să recunoşti că numele pe care i le-au dat filosofii cândva nu sunt nume adevărate ... O, nume îndoielnice care semănaţi cu numele adevărate, câte erori şi spaime aţi stârnit printre oameni!]

147 *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif.* I, p. 311) [„ ... şi astfel el este din om, iar tu eşti materialul său brut... şi din tine va fi extras ... şi în tine va rămâne de nedespărţit."]

148 *Aureum vellus*, p. 5. Cf. *ros. phil.* (*Art. aurif.* II, p. 292): „a te descifra pe tine însuţi".

149 *Spec. phil.* în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 267. [„Prefaceţi-vă în pietre filosofice vii."]

Sinele omului. Evident, acest „Sine" nu este gândit ca având o esență identică cu Eul, de aceea pentru început este descris chiar ca o „natură ascunsă" în materia neînsuflețită, ca spirit, demon[150] sau scânteie de foc. Prin operația filosofică, concepută în cea mai mare parte mental[151], această ființă era eliberată din întuneric și din captivitate, pentru ca, în cele din urmă, să-și serbeze învierea, prezentată adesea sub formă apoteotică și în analogie cu învierea lui Christos.[152] Reiese de aici că nu poate fi vorba în aceste reprezentări de o ființă identificabilă cu un Eu empiric, ci mai degrabă de o „natură divină", diferită de acesta, psihologic vorbind de un conținut care transcendă conștiința și țâșnește din regiunea inconștientului.

Astfel ne reîntoarcem la experiențele moderne. Ele sunt evident 155
asemenea reprezentărilor fundamentale din Evul Mediu și din Antichitate și de aceea exprimabile prin simboluri identice sau asemănătoare. Reprezentările medievale ale cercului se bazează pe ideea de microcosm, o noțiune care a fost aplicată la piatră.[153] Piatra era un „mundus minor" precum omul însuși, deci într-o oarecare măsură o imagine interioară a cosmosului, care însă nu se întinde în depărtări nemăsurate, ci într-un adânc la fel de nemăsurat, adică se

150 Asta la OLYMPIODOR (BERTHELOT, *Alch. grecs* II, IV, 43, p. 104).

151 [JUNG,] *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie* [*Psychologie und Alchemie* III].

152 După MYLIUS (*Phil. ref.*, p. 106) componenta masculină și cea feminină a pietrei trebuie mai întâi ucise, „ut... resuscitentur ressurectione nova incorruptibili; ita quod postea sint immortales" [„ca să... învie cu înviere nouă, nepieritoare, așa încât după aceea să fie nemuritoare"]. Piatra este comparată cu trupul înviat care în viitor va fi un *corpus glorificatum*. În *Aurea hora* (sau *Aurora consurgens*) se spune: „... simile corpori, quod in die iudicii glorificatur" [„... asemenea trupului care, în ziua Judecății, va fi glorificat"] (*Art. aurif.* I, p. 201). Cf. HOGHELANDE, *Theatr. chem.* (1602) I, p. 189; *Cons. coniugii* (*Ars. chem.*), p. 128; *Aurea hora* (*Art. aurif.* I, p. 195); DJABIR, *Le livre de la Miséricorde* (BERTHELOT, *La Chimie au moyen-âge*, p. 188); *Le livre d'Ostanes* (BERTHELOT, *loc. cit.*, pp. 116 și urm.); KOMARIOS (BERTHELOT, *Alch. grecs*, IV, XX, 15, p. 283 și urm.); ZOSIMOS (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, VIII, 2, p. 144 și III, I, 2, p. 318); *Turba philosophorum* (ed. RUSKA, p. 139); MAIER, *Symbola aureae mensae*, p. 599 și urm.; *Ros. phil.* (*Art. aurif.* II) fol. 2 a IV, ilustrația.

153 *Aphorismi Basiliani*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 368. THEOBALD DE HOGHELANDE, *loc. cit.* (1602) I, pp. 178 și urm.; DORNEUS, *Congeries*, *loc. cit.*, p. 585, și în multe alte locuri.

întinde de la mic la cel mai inimaginabil mic. De aceea MYLIUS a numit acest centru și „punctum cordis" („centrul inimii").[154]

156 Experiența formulată prin mandala modernă este tipică pentru oamenii care nu mai pot proiecta în continuare imaginea divină. Ca urmare a retragerii și introiecției imaginii, ei riscă inflația și disoluția personalității. Limitările rotunde sau pătrate ale centrului au de aceea scopul de a crea ziduri protectoare sau un *vas hermeticum*, spre a se evita o izbucnire sau o dezmembrare. Astfel, mandala desemnează și sprijină o concentrare exclusivă pe centru, adică tocmai pe Sine. Această stare este orice altceva decât egocentrism. Ea înseamnă, dimpotrivă, o autolimitare extrem de necesară, destinată evitării inflației și disocierii.

157 Limitarea are, după cum am văzut, și semnificația a ceea ce a fost desemnat prin *temenos*, anume o zonă a templului sau un loc oarecare izolat și sacru. În acest caz cercul apără sau izolează un conținut sau proces interior care nu trebuie amestecat cu lucruri exterioare. Astfel, mandala repetă simbolic mijloace și căi arhaice care cândva au fost realități concrete. După cum am amintit deja, locuitorul *temenos*-ului era zeul. Dar prizonierul sau locuitorul bine apărat al mandalei pare să nu fie zeu, căci simbolurile folosite, de pildă stele, cruci, globuri etc., nu reprezintă o zeitate, ci mai degrabă, evident, o parte importantă a personalității umane. S-ar putea spune că omul însuși sau sufletul său interior este prizonierul sau locuitorul apărat din mandală. Deoarece mandalele moderne sunt paralele uimitor de apropiate de vechile cercuri magice, în al căror centru găsim adesea divinitatea, e clar că în mandala modernă omul, adică fundamentul adânc al Sinelui, nu a înlocuit divinitatea, ci într-o oarecare măsură a simbolizat-o.

158 E remarcabil că acest simbol reprezintă un fapt natural și spontan și că e întotdeauna, categoric, o creație țâșnită din inconștient, după cum arată limpede visul nostru. Dacă vrem să știm ce se întâmplă în cazul în care ideea de Dumnezeu nu mai este proiectată ca o entitate autonomă, atunci iată care este răspunsul sufletului inconștient: inconștientul creează ideea unui om zeificat sau divin, întemnițat,

154 *Phil. ref.*, p. 21.

ascuns, protejat, de cele mai multe ori depersonalizat și reprezentat printr-un simbol abstract. Simbolurile conțin adesea aluzii la reprezentarea medievală a microcosmosului, ca de pildă ceasul cosmic în cazul pacientului meu. Multe procese care duc la mandala și ea însăși par confirmări directe ale unor speculații medievale. Este ca și cum oamenii ar fi citit vechile tratate despre piatra filosofală, apa divină, rotundul, cvadratura, cele patru culori etc. Și totuși ei n-au avut niciodată de-a face cu această filosofie și cu simbolismul ei obscur.

E dificil să se evalueze corect astfel de fapte. Dacă vrem în primul 159
rând să accentuăm paralelismul lor evident și impresionant cu simbolismul medieval, atunci ar trebui să le declarăm ca fiind un fel de regresie la modul de gândire arhaic și medieval. Unde apar însă astfel de regresii apare, întotdeauna și o adaptare inferioară, precum și o lipsă corespunzătoare de destoinicie. Un astfel de rezultat însă nu este deloc tipic pentru dezvoltarea psihologică prezentată aici. Dimpotrivă, stările nevrotice și disociate se ameliorează considerabil și întreaga personalitate are parte de o transformare în bine. Din acest motiv problema în discuție nu trebuie, după părerea mea, interpretată ca simplă regresie, ceea ce ar echivala cu constatarea unei stări patologice. În ce mă privește, înclin mai degrabă să interpretez aparenta imitare regresivă a psihologiei mandalei[155] drept continuarea unui proces de dezvoltare spirituală, început în Evul Mediu timpuriu sau și mai înainte, în vremurile creștinismului primitiv. Există dovezi documentare că simbolurile esențiale ale creștinismului existau parțial încă din primul secol. Mă refer la tratatul grecesc intitulat *Komarios, marele preot, o învață pe Cleopatra arta divină.*[156] Textul este de origine egipteană și nu trădează nicio influență creștină. Aceleiași orientări îi aparțin textele mistice din Pseudo-Demokritos și Zosimos.[157] La acest din urmă autor se observă totuși influențe

155 Koepgen (*Die Gnosis des Christentums*) vorbește foarte corect despre gândirea „în formă de cerc" a gnozei, ceea ce e o altă expresie pentru gândirea totalității (simbolic: gândirea rotundului).

156 Berthelot, *Alch. grecs* IV, XX, pp. 278 și urm. După Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, probabil cel mai vechi text din secolul I. Vezi și Hammer Jensen, *Die älteste Alchymie.*

157 Berthelot, *Alch. grecs* III, I și urm., pp. 117 și urm.

iudaice şi creştine, cu toate că simbolismul principal e neoplatonician şi strâns legat de filosofia din *Corpus Hermeticum*[158].

160 Faptul că simbolismul legat de mandala este strâns înrudit cu reminiscenţe care urcă până la izvoare păgâne aruncă o lumină specială asupra acestor fenomene moderne. Ele continuă o direcţie de gândire gnostică, fără să se bazeze pe o tradiţie directă. Dacă ipoteza mea, după care orice religie este expresia spontană a unei stări sufleteşti generale, e corectă, atunci creştinismul a exprimat o stare predominantă la începutul erei noastre şi apoi în câteva din secolele care au urmat. Dar o stare sufletească determinată, care domină într-un anume interval de timp, nu exclude existenţa în altă epocă a altor stări sufleteşti. Şi aceste stări sunt apte de expresie religioasă. Creştinismul a trebuit o vreme să lupte pentru existenţa sa cu gnosticismul, care corespundea unei stări sufleteşti cumva diferite. Gnosticismul a fost complet distrus, iar rămăşiţele sale sunt atât de puternic mutilate, încât e necesar un studiu special pentru a putea în genere să ne facem o idee despre semnificaţia lui lăuntrică. Dacă însă rădăcinile istorice ale simbolurilor noastre trec dincolo de Evul Mediu şi ajung în Antichitate, ele sunt în mod sigur de găsit în mare parte în gnosticism. Nu mi se pare ilogic ca o stare psihică reprimată cândva să se ridice din nou la suprafaţă atunci când ideile principale ale condiţiilor care au reprimat-o pierd din influenţă. Cu toate că erezia gnostică a fost distrusă, ea a supravieţuit totuşi sub o formă ei însăşi neştiută de-a lungul întregului Ev Mediu, anume sub haina alchimiei. E un fapt bine cunoscut că aceasta consta din două părţi — pe de-o parte cercetarea chimică propriu-zisă, pe de alta, „teoria" sau „filosofia"[159]. După cum se vede din titlul scrierilor lui Pseudo-Demokritos, din secolul I, *φνζικα και μυστικα*[160], ambele aspecte se leagă între ele încă de la începutul erei noastre. Acelaşi lucru e valabil pentru *Papirusurile din Leyda* şi pentru scrierile lui Zosimos. Punctele de vedere religioase sau filosofice ale alchimiei antice erau clar gnostice. Punctele de vedere ulterioare s-au rotit în jurul următoarei idei centrale: *anima mundi*,

158 Scott, *Hermetica*.

159 Vezi *Erlösungvorstellungen in der Alchemie* [*Psychologie und Alchemie* III].

160 Berthelot, *Alch. grecs* II, I şi urm., pp. 43 şi urm.

demiurgul sau spiritul divin, care a îmbrățișat apele haotice de la începuturi, a rămas în materie într-o stare potențială și astfel s-a menținut haosul inițial.

La alchimiștii greci întâlnim de timpuriu ideea „pietrei care conține un spirit".[161] „Piatra" e *prima materia*, numită *hyle* sau haos sau *massa confusa* [„masă nedeslușită"]. Terminologia alchimică se baza pe *Timaios* al lui PLATON. Astfel, J.CH. STEEBUS spune: „... materia primordială, care trebuie să fie recipient și maică a celor făcute și care pot fi văzute, nu trebuie să fie denumită nici pământ, nici aer, nici foc, nici apă, nici ceva făcut din acestea și nici ceva din care acestea sunt făcute, ci o anumită specie care nu poate fi văzută, este informă și le cuprinde pe toate"[162]. Același autor mai numește *prima materia* și „pământ primordial haotic, *hyle*, *chaos*, abis, maică a tuturor lucrurilor ... acea materie primordială, haotică ... a fost umezită prin strălucirea Cerului, iar pe lângă aceasta, împodobită de Dumnezeu cu nenumăratele Idei ale speciilor..."[163] El explică cum duhul lui Dumnezeu a coborât în materie și cum s-a transformat acolo: „... că Duhul lui Dumnezeu a fecundat dintr-o singură îmbrățișare apele de sus și le-a făcut ca lăptoase ... Așadar, îmbrățișarea Duhului Sfânt a odrăslit în apele de deasupra tăriei [după *Geneză* 1, 6 și urm.] o putere ce pătrunde foarte fin și încălzește totul și care, îmbinându-se cu lumina, zămislește în regnul mineral al celor de jos pe șarpele lui Mercur [care se referă, de asemenea, la caduceul lui Esculap, dat fiind că șarpele este și la originea panaceului — *medicina catholica* <leacul universal>], în cel vegetal — verdeața binecuvântată [clorofila], în cel animal — forța plastică, astfel încât duhul apelor de deasupra tăriei, împreunat cu lumina, pe bună dreptate poate fi numit

161 [Acest paragraf, până la nota 180 inclusiv (ediția 1986), constituie în prima ediție (1940) o singură notă de subsol, întinsă pe mai multe pagini, motiv pentru care editorii (1963) au preluat-o în text; (în noua ediție din 1986, este vizibilă prin corpul mai mic al caracterelor).] BERTHELOT, *Alch. grecs* III, VI, pp. 127 și urm.

162 „ ... materia prima, quae receptaculum et mater esse debet eius quod factum est, et quod videri potest, nec terra, nec aër, nec ignis, nec aqua debet dici, nec quae ex his, neque ex quibus haec facta sunt, sed species quaedam, quae videri non potest, et informis est, et omnia suscipit" (*Caelum Sephirothicum*, p. 26).

163 „ ... primaeva terra chaotica, Hyle, Chaos, abyssus, mater rerum ... prima illa chaotica materia ... Caeli influentis humectata in super a Deo innumerabilibus specierum Ideis exornata fuit" (*loc. cit.*).

sufletul lumii."[164] „Apele de jos [în schimb] sunt întunecate şi resorb în cavităţile lor efluviile luminii."[165] Această doctrină nu se putea fundamenta pe nimic altceva decât pe legenda gnostică despre *nous*, care coboară din sferele superioare şi, îmbrăţişat de *physis*, devine captivul ei. *Mercurius* al alchimiştilor este un „volatile". Abu'l-Qasim Muhammad[166] vorbeşte de „Hermes volatilul" (p. 37) şi în multe locuri *mercurius* este numit „spiritus". Afară de asta, el este interpretat şi ca un Hermes *psychopompos*, care arată drumul spre Paradis.[167] Acesta e, de fapt, rolul unui mântuitor, atribuit *nous*-ului în Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ[168]. La pitagoreici, sufletul este înghiţit de materie, cu excepţia raţiunii.[169] În vechiul *Commentariolus in Tabulam smaragdinam*, cap. XI, Hortulanus vorbeşte de „massa confusa" sau de „chaos confusum", din care a fost făcută lumea şi din care provine şi *lapis*-ul mistic. Acesta din urmă a fost comparat, începând din secolul al XIV-lea, cu Christos.[170] Orthelius afirmă: „Mântuitorul nostru Christos Isus ... este părtaş la două naturi: tot astfel, acest mântuitor pământesc este alcătuit din două părţi, şi anume cea cerească şi cea pământească ..."[171] *Mercurius* captiv în materie a fost identificat în acelaşi fel cu Duhul Sfânt. Johannes Grasseus citează: „Darul Duhului Sfânt ... acesta este plumbul Filosofilor, pe care ei îl numesc plumbul minereului în care sălăşluieşte strălucitoarea porumbiţă albă, numită sarea metalelor <şi> în care constă

164 „Spiritum Dei aquas superiores singulari fotu faecundasse et velut lacteas effecisse ... Produxit ergo spiritus sancti fotus in aquis supracaelestibus virtutem omnia subtilissimae penetrantem et foventem, quae cum luce combinans, in inferiorum Regno minerali serpentem mercurii, in vegetabili benedictam viriditatem, in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracaelestis aquarum cum luce maritatus, anima mundi merito appellari possit" (*loc. cit.*, p. 33).

165 „Aquae inferiores tenebricosae sunt, et luminis effluvia intra sinuum capacitates absorbent" (*loc. cit.*, p. 38).

166 *Kitāb al'ilm al muktasab*, ed. Holmyard.

167 Cf. Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 592.

168 Scott, *Hermetica* I, pp. 148/149 şi urm.

169 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, II, vol. V, p. 158.

170 Petrus Bonus, *Pretiosa margarita novella*.

171 „Salvator noster Christus Iesus... duarum naturarum... particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scl. caelesti et terrestri" (*Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 431, vezi mai sus p. 107).

cârmuirea lucrării."[172] Referitor la extragerea şi transformarea haosului CHRISTOPHORUS DIN PARIS afirmă: „Într-adevăr, în acest haos există potenţial substanţa şi natura preţioasă menţionată, într-o singură masă nedesluşită de elemente. De aceea, mintea omenească trebuie să ia seama la acest lucru pentru a transpune cerul nostru în act."[173] „Caelum nostrum" se referă la microcosm şi este numit şi „quinta essentia". *Caelum* este *incoruptibile* şi *immaculatum*. JOHANNES DE RUPESCISSA numeşte *quinta essentia* „le ciel humain".[174] E clar că filosofii au transferat viziunea cercului de aur şi a cercului albastru asupra aurului filosofic (numit şi „rotundum")[175] şi asupra chintesenţei lor albastre. Expresiile *chaos* şi *massa confusa* erau după mărturia lui BERNARDUS SILVESTRIS, un contemporan al lui GUILLAUME DE CHAMPEAUX (1070–1121), de uz general. Opera lui, *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*[176], a avut o influenţă largă. Ea vorbeşte despre neohaosul materiei primordiale, adică a „hyle"-ei[177], despre „materia dominantă, un haos inform, un amestec învrăjbit al aspectului substanţei, o masă decolorată, dezbinată în sine..."[178], „massa confusionis" [„masă dezordonată"][179]. BERNARDUS aminteşte de *descensus spiritus*: „Dacă Jupiter coboară la sânul soţiei sale, lumea se zguduie şi mână pământul să nască."[180] O altă variantă este aceea a regelui care e scufundat sau ascuns în mare.[181]

172 „Spiritus Sancti donum ... hoc est, plumbum Philosophorum, quod plumbum aeris appellant, in quo splendida columba alba inest, quae, sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit" (*Acta arcani*, în *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 314).

173 „In hoc Chaote profecto in potentia existit dica pretiosa substantia et natura in una elementorum massa confusa. Ideoque ratio humana in id incumbere debet ut caelum nostrum ad actum deducat" (*Elucidarius artis transmutatoriae*, în *Theatr. chem.*, 1661, VI, pp. 228 şi urm.).

174 *La vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 18.

175 Cf. MAIER, *De circulo*, p. 15.

176 Ed. BARACH şi WROBEL.

177 „Primae materiae, id est hyles confusio" [„Neohaosul materiei primordiale, adică a hyle-ei"] (*loc. cit.*, pp. 5 şi 18).

178 „Silva regens, informe chaos, concretio pugnax usiae vultus, sibi dissona massa discolor" [„Ansamblu dominant, haos inform, concretizare refractară a înfăţişării *ousiei*, masă felurit colorată, discordantă cu ea însăşi] (*loc. cit.*, pp. 7, 18 şi urm.).

179 *Loc. cit.*, pp. 56, 10.

180 „Coniugis in gremium Iove descendente movetur mundus et in partum urgeat omnis humum."

181 Cf. MAIER, *Symb. aurae mensae*, p. 380; *Visio Arislei*, în *Art. aurif.* I, pp. 146 şi urm.

De aceea filosofii, sau „fiii înţelepciunii", cum se numeau, considerau *prima materia* drept o parte a haosului primordial în care gesta spiritul. Prin „spirit" ei înţelegeau un pneuma semimaterial, un fel de „subtle body" (corp subtil), pe care îl mai numeau şi „volatil" şi pe care îl identificau chimic cu oxizi sau cu alte combinaţii decompozabile. Numeau spiritul *mercurius*, ceea ce din punct de vedere chimic înseamnă mercur, dar ca „Mercurius noster" el nu era un Hg obişnuit, ci îl desemna, din punct de vedere filosofic, pe Hermes, zeul revelaţiei, care în calitate de Hermes Trismegistos era străbunul alchimiei.[182] Intenţia lor era de a extrage spiritul divin, primordial, din haos şi au numit acest extract *quinta essentia*, *aqua permanens*, *hydor theion*, *baphe* sau *tinctura*. Un alchimist vestit, JOHANNES DE RUPESCISSA († în jur de 1375), numeşte chintesenţa „le ciel humain" şi o consideră o fluiditate albastră şi indestructibilă ca cerul. El spune că are culoarea cerului „et notre soleil l'a orné, tout ainsi que le soleil orne le ciel". Soarele este o alegorie a aurului. El spune: „Iceluy soleil est vray or". Şi continuă: „Ces deux choses conjointes ensemble, influent en nous ... les conditions du Ciel des cieux, et du Soleil céleste."[183] Ideea lui este evident aceea că chintesenţa, cerul albastru şi soarele de pe acest cer trezesc imaginile corespunzătoare ale cerului şi ale soarelui celest din noi înşine. Este imaginea unui microcosm albastru şi de aur, pe care aş pune-o direct în paralel cu viziunea celestă a lui GUILLAUME. Culorile sunt însă schimbate între ele: la RUPESCISSA, discul este de aur şi cerul albastru. Pacientul meu, la care apare o ordine asemănătoare, pare să se situeze mai mult de partea alchimiei.

161 Fluiditatea miraculoasă, apa divină care e numită cer, se referă la apele „de deasupra tăriei" (*Geneza* 1, 7 şi urm.). În aspectul său funcţional, ea a fost gândită ca un fel de apă de botez care, la fel ca

182 De pildă: Geniul planetei Mercur îi dezvăluie misterele lui Pseudo-DEMOKRITOS (BERTHELOT, *Alch. grecs*, I, Introduction, p. 236).

183 [„cerul omenesc — şi soarele nostru l-a împodobit la fel cum soarele împodobeşte cerul" — „Acest soare e aur adevărat" — „Aceste două lucruri, legate împreună, insuflă în noi condiţiile cerului cerurilor şi ale soarelui celest."]

apa Bisericii, posedă „calități creatoare și transformatoare.[184] Biserica catolică săvârșește și astăzi ritualul legat de *benedictio fontis* [„binecuvântarea izvorului (a apei de Botez)"] din *sabbatum sanctum* [„Sâmbăta Mare"] de dinainte de Paște.[185] Ritualul rezidă într-o repetare a „descensus Spiritus sancti in aquam" [„coborârea Duhului

184 DJĀBIR, în *Livre de la Miséricorde*, afirmă că piatra filosofală corespunde microcosmosului (BERTHELOT, *La chimie au moyen-âge*, III, p. 179). E greu de presupus că alchimiștii nu au fost influențați de stilul alegoric al literaturii patristice. Ei i-au revendicat chiar pe câțiva dintre Părinții Bisericii ca fiind reprezentanți ai artei regale, de pildă pe ALBERTUS MAGNUS, TOMA D'AQUINO și ALANUS DE INSULIS. Un text ca *Aurora consurgens* este plin de aluzii alegorice la Sfânta Scriptură. El îi este chiar atribuit lui TOMA D'AQUINO. [Cf. lucrarea, apărută între timp, a MARIEI-LOUISE VON FRANZ, *Aurora consurgens*.] Oricum, apa a fost utilizată ca alegorie pentru *Spiritus Sancti*: „Aqua viva gratia Spiritus Sancti" [„Harul Duhului Sfânt este apă vie"] (RUPERT, stareț la Deutz, în MIGNE, PL CLXIX, col. 355); „Aqua fluenta Spiritus Sancti" [„Apa curgătoare a Duhului Sfânt"] (BRUNO, episcop de Würzburg, în MIGNE, PL CXLII, col. 293); „Aqua Spiritus Sancti infusio" [„Apa este o revărsare a Duhului Sfânt"] (GARNERIUS din St. Victor, în MIGNE, PL CXCIII, col. 279); apa este și o alegorie pentru *humanitatis Christi* (GAUDENTIUS, în MIGNE, PL XX, col. 983). Foarte adesea, apa apare ca rouă (*ros Gedeonis*). Roua este, de asemenea, o alegorie a lui Christos: „...ros in igne visus est" [„s-a văzut rouă în foc"] (ROMANUS DE THEOPHANIA, în PITRA, *Analecta sacra* I, p. 21); „Nunc in terra ros Gedeonis fluxit" [„Acum a curs pe pământ roua lui Gideon „] (ROMANUS, *De nativitate*, *loc. cit.*, p. 237). Alchimiștii au presupus că *aqua permanens* este dotată cu forța de a transforma un corp în spirit și de a-i conferi indestructibilitate (*Turba philosophorum*, ed. RUSKA, p. 197). Apa era numită și *acetum* (oțet), „quo Deus perficit opus, quo et corpora spiritus capiunt et spiritualia fiunt" [„prin care Dumnezeu săvârșește lucrarea și prin care corpurile absorb spiritul și devin spirituale"] (*Turba*, p. 126). Un alt nume este „spiritualis sanguis" [„sânge spiritual"] (*Turba*, p. 129). *Turba* este un tratat latin de la începutul secolului al XII-lea, tradus după o compilație de origine arabă din secolul al IX-lea și al X-lea (RUSKA). Conținutul lor provine însă din surse elenistice. Aluzia creștină din *spiritualis sanguis* ar putea să fie de influență bizantină. *Aqua permanens* este mercurul, *argentum vivum* (Hg): „... argentum vivum nostrum est aqua clarissima nostra" [„argintul nostru viu este apa noastră cea mai limpede"] (*Ros. phil.*, în *Art. aurif.* II, p. 213). *Aqua* este numită și foc (*ignis*, *loc. cit.*, p. 218). Corpul este transformat prin apă și foc, o paralelă perfectă la ideea creștină a botezului și a transformării spirituale.

185 *Missale Romanum*. Ritualul este vechi și cunoscut de prin veacul al VIII-lea ca „benedictio minor <sau maior> salis et aquae" [„binecuvântarea mică <sau mare> a sării și a apei"].

Sfânt în apă"]. Apa obişnuită capătă astfel calitatea divină de a transforma şi de a-i conferi omului renaştere spirituală. Este exact ideea alchimică a apei divine, şi n-ar fi greu să derivăm *aqua permanens* a alchimiei din ritualul binecuvântării fântânilor, dacă „apa veşnică" n-ar fi de origine păgână şi cu siguranţă mai veche decât cealaltă. Găsim apa miraculoasă în primele tratate de alchimie greacă din secolul I.[186] De altfel, şi *descensus spiritus* în *physis* este o reprezentare gnostică de maximă influenţă asupra lui MANI. Şi probabil că influenţele maniheiste au contribuit ca ea să devină o idee principală în alchimia latină. Intenţia filosofilor a fost aceea de a transforma pe cale chimică materia imperfectă în aur, în panaceu sau *elixir vitae*, dar filosofic sau mistic de a o transforma în hermafroditul divin, în cel de-al doilea Adam[187], în trupul înviat, glorificat şi nemuritor[188] sau

186 În *Isis, die Prophetin zu ihrem Sohn Horus* (BERTHELOT, *Alch. grecs* I, XIII, pp. 31 şi urm.), un înger îi aduce lui Isis un vas mic, plin cu apă clară, *arcanum*-ul. Acesta este evident o paralelă la craterul lui Hermes (*Corpus Hermeticum*, lib. I, IV, pp. 148 şi urm.) şi cel corespunzător din ZOSIMOS (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, LI, 8, pp. 235 şi urm.), unde conţinutul este *nous*-ul. La Pseudo-DEMOKRITOS (φυσικὰ καὶ Μυστικά) (BERTHELOT, *loc. cit.*, II, L, 6, pp. 64 şi 65/44) se spune despre apa divină că determină transformarea prin aceea că aduce la suprafaţă „natura ascunsă". În tratatul lui KOMARIOS întâlnim apa miraculoasă care produce o nouă primăvară (BERTHELOT, *loc. cit.*, IV, XX, 9 pp. 293/281).

187 GNOSIUS (în *Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus* etc. cum scholiis Dominici Gnosii, pp. 44 şi 101), vorbind de „Hemaphroditus noster Adamicus", tratează cuaternitatea în cerc. Centrul, un „mediator pacem faciens inter inimicos" [„un mijlocitor care aduce pacea între duşmani"], este clar un simbol unificator (cf. mai sus, par. 150; apoi *Tipurile psihologice*, Definitionen, s.v. „Simbol"]. Hermafroditul provine din „serpens ... sepsum impraegnans" [„şarpele ... care se fecundează singur"] (*Art. aurif.* I, p. 303), care nu e altceva decât *mercurius, anima mundi* (MAIER, *Symb. aurae mensae*, p. 43 şi BERTHELOT, *Alch. grecs* II, IV, 18, p. 87). *Ouroboros*-ul este un simbol hermafrodit. Hermafroditul e numit şi *Rebis* („făcut din doi") şi e reprezentat adesea într-o apoteoză (de pildă, în *Rosarium philosophorum*, în *Art. aurif.* II, pp. 291 şi 359; acelaşi lucru la REUSNER, *Pandora*, p. 253).

188 *Aurora cons.* I spune, citându-l pe SENIOR: „Est unum quod nunquam moritur, quoniam augmentatione perpetua perseverat; cum corpus glorificatum fuerit in resurrectione novissima mortuorum... Tunc Adam secundus dicet priori et filiis suis: Venite benedicti patris mei" [„Există unul care nu moare niciodată, căci stăruie creştere necontenită; când trupul va fi glorificat la învierea morţilor de pe

în *lumen luminum*[189], iluminarea spiritului omenesc sau *sapientia*. După cum am arătat împreună cu RICHARD WILHELM, în alchimia chineză a apărut aceeaşi idee, anume că scopul *opus*-ului *magnum* era să creeze un „corp de diamant".[190]

Toate aceste paralele urmăresc să încadreze istoric observaţiile 162
mele. Fără raportare istorică, acestea din urmă ar rămâne spânzurate în aer şi ar reprezenta o simplă curiozitate, deşi s-ar putea aduce nu puţine paralele moderne la visele descrise aici. Cu titlu de exemplu, mai amintesc de visul unei tinere femei. Partea de început a visului se ocupă în principal de amintirea unei trăiri reale, anume o ceremonie de botez la o sectă protestantă, desfăşurată în condiţii deosebit de groteşti, chiar respingătoare. Materialul asociat consta în cristalizarea tuturor dezamăgirilor ei pe plan religios. Visul care a urmat nemijlocit i-a arătat însă o imagine pe care n-a înţeles-o şi cu atât mai puţin a ştiut s-o pună în legătură cu visul precedent. Ar fi fost posibil să i se vină în întâmpinare, dacă s-ar fi pus pur şi simplu înaintea celui de-al doilea vis cuvîntelul „în schimb". Iată acest vis:

Ea este într-un planetariu, un spaţiu foarte impresionant, acoperit de o boltă cerească. Sus pe cer strălucesc două stele; una este albă; este Mercur. Cealaltă emite însă unde roşietice şi calde de lumină şi îi este necunoscută. Vede acum că pereţii de sub boltă sunt împodobiţi cu fresce. Nu poate recunoaşte însă clar decât o singură imagine. Este o reprezentare antică a naşterii din copac a lui Adonis.

Interpretează „undele roşiatice de lumină" ca fiind „sentimente 163
calde", „dragoste". Şi crede că steaua trebuie să fi fost Venus. Imaginea naşterii din copac o văzuse cândva într-un muzeu şi cu acel prilej aflase că Adonis (Attis), ca zeu muritor şi reînviat, este şi o zeitate a renaşterii.

urmă ... atunci cel de-al doilea Adam va spune celui dintâi şi fiilor acestuia: Veniţi, binecuvântaţii Tatălui meu"].

189 De pildă, ALPHIDIUS (probabil din secolul al XII-lea): „... lux moderna ab eis gignitur, cui nulla lux similis est per totum Mundum" [„... din ei se naşte lumina de acum, cu care nu se aseamănă nicio lumină din întreaga Lume"] (*Ros Phil.*, în *Art. aurif.* II, p. 248; acelaşi lucru la HERMES, *Tract. aureus*).

190 Cf. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*

164 În primul vis are loc o critică a religiei ecleziastice, iar în al doilea urmează viziunea mandalică a unui ceas cosmic, căci un planetariu îi corespunde întru totul acestuia. Pe cer se află perechea divină unită, el alb, ea — roşie, invers decât celebra pereche alchimică, unde el este roşu şi ea este albă, motiv pentru care se numeşte Beya (în arabă *al baida*: cea albă), iar el, „servus rubeus" (sclavul roşu), cu toate că în calitate de *gabricus* (în arabă, *kibrit:* sulf), îi este frate. Perechea divină aminteşte de alegoria creştină a lui Guillaume de Digulleville. Aluzia la naşterea lui Adonis corespunde acelor vise ale pacienului meu care se ocupau de rituri misterioase legate de creaţie şi reînnoire.[191]

165 În principiu deci cele două vise constituie o repetare cu bătaie lungă a succesiunii de idei a pacientului meu, cu toate că, în afară de mizeria spirituală a epocii noastre, ele nu au nici cel mai mic lucru în comun. După cum am arătat deja, legătura dintre simbolistica modernă, spontană şi teoriile şi credinţele antice n-a apărut pe baza unei tradiţii directe sau indirecte, şi nici măcar a uneia ezoterice, adesea bănuită, dar niciodată dovedită cu argumente serioase.[192] Cercetarea cea mai atentă cu putinţă n-a putut să dezvăluie că pacienţii mei ar fi cunoscut astfel de cărţi sau ar fi avut informaţii oarecare despre asemenea idei. S-ar zice că inconştientul lor a lucrat în aceeaşi direcţie de idei care s-a manifestat necontenit de-a lungul ultimelor două mii de ani. O astfel de continuitate poate să apară doar presupunând că există o anumită condiţie inconştientă ca un dat aprioric ereditar. Prin această ipoteză nu am firesţe în vedere moştenirea unor reprezentări, ceea ce ar fi greu, dacă nu imposibil de dovedit. Eu presupun mai degrabă că însuşirea ereditară este un fel de posibilitate formală de a reproduce aceleaşi idei sau nişte idei cel puţin asemănătoare. Am numit această posibilitate „arhetip". Prin urmare, înţeleg prin arhetip o condiţie sau însuşire structurală proprie psihicului, care este legat cumva de creier.

166 În lumina unor astfel de paralele istorice, mandala simbolizează fie fiinţa divină, care până atunci dormea ascunsă în corp, iar acum este extrasă şi reînsufleţită, fie un recipient sau un spaţiu în care are

191 Cf. *Psychologie und Alchemie* II.

192 Vezi Waite, *The Secret Tradition in Alchemy*.

loc transformarea omului într-o ființă „divină". Știu că astfel de formulări amintesc fatal de speculații metafizice primitive. Regret această învecinare cu extravaganța, dar asta este exact ceea ce produce și a produs dintotdeauna spiritul omenesc. O psihologie care pretinde a se descurca fără astfel de fapte le exclude în mod artificial. Aș numi asta o prejudecată filosofică, ceea ce din punct de vedere empiric e nepermis. Ar trebui poate să accentuez că prin astfel de formulări nu emitem un adevăr metafizic. E vorba doar de o constatare privitoare la felul în care funcționează spiritul. Și e un fapt că, după viziunea mandalei, pacientul meu s-a simțit mai bine. Dacă se înțelege problema pe care această viziune i-a rezolvat-o, se poate înțelege și de ce el a avut un asemenea sentiment de „sublimă armonie".

N-aș ezita niciun moment, dacă ar fi posibil, să reprim toate 167
speculațiile privind consecințele eventuale ale unei experiențe atât de obscure și de îndepărtate cum este mandala. Pentru mine însă acest tip de experiență nu e nici obscur, nici îndepărtat. Dimpotrivă, el este în profesia mea o chestiune aproape cotidiană. Cunosc un număr destul de mare de oameni care trebuie să ia în serios experiența lor interioară dacă vor efectiv să trăiască. Ei au doar alegerea — ca să mă exprim pesimist — între diavol și Belsebut. Diavolul este mandala sau ceva echivalent, iar Belzebut este nevroza lor. Raționalistul bine intenționat va spune că eu îl alung pe Belzebut cu diavolul și că înlocuiesc o nevroză cinstită cu impostura unei credințe religioase. În ce privește prima situație, n-am nimic de zis, de vreme ce nu sunt expert în metafizică, în schimb, în ce privește a doua situație, trebuie să precizez că nu e vorba de problema credinței, ci de *experiență*. Experiența religioasă e absolută. Despre asta n-avem ce discuta. Cineva poate doar spune că n-a avut niciodată o asemenea experiență, iar interlocutorul va răspunde: „Regret, dar eu am avut-o." Și cu asta discuția se încheie. Nu contează cum gândește lumea despre experiența religioasă; cel care o face posedă marea comoară a unui lucru devenit pentru el izvor de viață, de sens și de frumusețe și care conferă lumii și omenirii o nouă strălucire. El are *pistis* și are pace. Care este criteriul care ne-ar permite să afirmăm că o astfel de viață e ilegitimă, că o astfel de experiență nu e valabilă și că o astfel de *pistis* e iluzie?

Există efectiv un adevăr oarecare mai bun despre ultimele lucruri decât acela care ajută cuiva să trăiască? Acesta e motivul pentru care eu ţin seama de simbolurile create de inconştient. Doar ele sunt capabile să convingă spiritul critic al omului modern. Ele conving subiectiv din motive foarte demodate: sunt überwältigend *copleşitoare*, ceea ce traduce în germană cuvântul latin „convincere", care înseamnă „a învinge" şi a „convinge". Ceea ce vindecă o nevroză trebuie să convingă la fel ca nevroza însăşi; şi de vreme ce aceasta din urmă e cât se poate de reală, şi experienţa care ajută trebuie să aibă o realitate echivalentă. Dacă e să formulăm pesimist, vom spune că trebuie să fie o iluzie foarte reală. Dar ce deosebire există între o iluzie reală şi o experienţă religioasă vindecătoare? E o diferenţă doar de cuvinte. Putem, de pildă, să spunem că viaţa e o boală cu o prognoză foarte proastă: se lungeşte pe ani de zile pentru a se încheia cu moartea; sau că normalitatea e un defect de constituţie general predominant; sau că omul este un animal cu un creier supraevoluat în chip funest. Acest mod de gândire este privilegiul cârcotaşilor obişnuiţi care au digestie proastă. Nimeni nu poate şti ce sunt ultimele lucruri. Trebuie de aceea să le luăm aşa cum le aflăm prin experienţă. Şi dacă o astfel de experienţă ajută ca viaţa noastră sau a celor pe care îi iubim să fie mai sănătoasă, mai frumoasă sau mai completă, sau mai plină de sens, atunci nu putem spune decât că: „A fost mila lui Dumnezeu."

168 În felul acesta nu s-a demonstrat un adevăr suprafiresc şi trebuie să recunoaştem, cu toată smerenia, că experienţa religioasă *extra ecclesia* este subiectivă şi expusă primejdiei unor erori nelimitate. Aventura spirituală a epocii noastre rezidă în predarea conştiinţei umane la discreţia unor factori nedeterminaţi şi nedeterminabili, chiar dacă ni se pare — şi nu fără motive întemeiate — că în nemărginire stăpânesc acele legi sufleteşti pe care niciun om nu le-a inventat, dar care i-au fost împărtăşite de „gnoză" prin simbolismul dogmei creştine, de care zgâlţâie doar imprudenţi smintiţi, nu şi iubitorii de suflet.

II
ÎNCERCARE DE INTERPRETARE PSIHOLOGICĂ A DOGMEI TRINITĂȚII

Noli foras ire, in teipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.

[Nu ieşi afară, întoarce-te în tine însuţi;
în omul lăuntric sălăşluieşte adevărul.]

Augustin, *Liber de vera religione*, XXIX (72).

[Primă apariţie în *Eranos-Jahrbuch*, 1940/41. Revăzută şi lărgită în *Symbolik des Geistes* (Rascher, Zürich, 1948; reeditare în 1953) sub titlul „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas".

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

Cercetarea de față are la bază o conferință pe care am ținut-o la 169
congresul Eranos din 1940. Apărută sub titlul „Zur Psychologie der Trinitätsidee" [„Despre psihologia ideii de Trinitate"], ea nu era decât o schiță, de care mi-am dat limpede seama încă de la început că trebuia ameliorată. Am simțit ca o datorie morală, ca să zic așa, reîntoarcerea la acest subiect spre a-l trata potrivit cu demnitatea și importanța lui.

Dintr-o serie de reacții am înțeles foarte clar că interpretarea 170
psihologică a simbolurilor creștine îi scandalizează ocazional pe cititorii mei, chiar dacă ea evită cu grijă să se atingă în vreun fel sau altul de valoarea lor religioasă. Criticii mei ar avea mai puține de obiectat în cazul unei tratări similare a simbolurilor budiste, a căror sacralitate este la fel de certă. Ceea ce pentru unii e mumă pentru alții trebuie să fie ciumă. Afară de asta, mă întreb serios dacă pentru simbolurile creștine nu e mult mai primejdios să fie scoase din sfera înțelegerii raționale și aruncate în aceea a unei incomprehensibilități inaccesibile. Ele sunt prea ușor de sustras privirii, în așa fel încât iraționalitatea lor devine o absurditate șocantă. Credința e un har care nu e dat tuturor; în schimb, omul are o capacitate de gândire care îi permite să ajungă la lucrurile cele mai înalte. Pavel, în primul rând, și apoi o serie de venerabili Părinți ai Bisericii* n-au adoptat, precum

* Dintre cei mai vechi îi amintesc în principal pe CLEMENS DIN ALEXANDRIA († pe la 216), pe ORIGENE (†253) și pe Pseudo-DIONYSIE AREOPAGITUL (spre sfârșitul secolului al V-lea).

unii moderni, acea atitudine de respingere temătoare a reflecţiei privitoare la simbolism. Această teamă şi îngrijorare legată de simbolurile creştine nu este un semn bun. Dacă ele reprezintă un adevăr mai înalt, lucru de care criticii mei nu se îndoiesc desigur, atunci o ştiinţă care şi-ar croi drum către înţelegerea lor, procedând de o manieră neînţeleaptă, n-ar face decât să se blameze. În plus, eu nu înclin să atenuez importanţa simbolurilor, ci mă ocup de ele fiindcă sunt convins de valabilitatea lor psihologică. Insul care doar crede şi nu gândeşte uită întotdeauna că *el* este acela care se vede necontenit expus duşmanului său strict personal, anume îndoielii; căci acolo unde stăpâneşte credinţa, pândeşte întotdeauna şi îndoiala. În schimb, pentru omul care gândeşte, îndoiala e binevenită, ea fiind cea mai valoroasă treaptă care duce la o cunoaştere mai bună. Oamenii care pot să creadă ar trebui să fie mai răbdători cu semenii lor care nu sunt capabili decât să gândească. Luând-o înainte, credinţa a cucerit piscul pe care gândirea încearcă, urcând din greu, să-l atingă. Credinciosul să nu-şi proiecteze duşmanul obişnuit, îndoiala, asupra celui care gândeşte şi astfel să-l bănuiască de intenţii distructive. Dacă cei vechi n-ar fi gândit, azi n-am mai fi avut dogma Trinităţii. Faptul că, pe de-o parte, dogma e crezută, pe de alta, e obiect de reflecţie îi dovedeşte caracterul viu. De aceea, credinciosul să se bucure că şi alţii încearcă să escaladeze muntele pe care se află el.

171 Faptul că fac tocmai din simbolul dogmatic cel mai sacru, anume din Trinitate, obiectul unei cercetări psihologice este o întreprindere de a cărei îndrăzneală sunt conştient. Nu dispun de cunoştinţe teologice considerabile şi din acest motiv trebuie să mă bazez pe prezentări generale, accesibile oricărui laic. Deoarece nu nutresc în niciun fel intenţia de a mă adânci în metafizica Trinităţii, trebuie să mă mulţumesc în esenţă cu formulările pe care Biserica le-a dat dogmei şi să renunţ la a mă confrunta cu toate acele speculaţii metafizice complicate, pe care istoria le-a acumulat în jurul ei. Pentru interpretarea noastră psihologică e suficientă versiunea cuprinzătoare din „Athanasianum". Această mărturisire de credinţă arată cu destulă claritate sensul pe care învăţătura Bisericii îl dă Trinităţii. Oricum, câteva explicaţii istorice s-au dovedit indispensabile pentru înţelegerea

psihologică a dogmei. Obiectul principal al efortului meu constă în prezentarea detaliată a acelor puncte de vedere care mi s-au părut importante pentru înțelegerea dogmei ca simbol psihologic. Demersul meu ar fi cu totul rău înțeles dacă ar fi interpretat ca o încercare de a dizolva dogma în psihologism. Simbolurile care au o bază arhetipală nu pot fi în genere dizolvate în nimic altceva, ceea ce știe oricine care e cât de cât la curent cu concepțiile mele psihologice. Poate să le pară multora ciudat că un medic cu orientare în domeniul științelor naturii se ocupă tocmai de Trinitate. Dar cel care știe ce relație apropiată și importantă există între astfel de „représentations colectives" și starea de bine și de rău a sufletului omenesc, acela va înțelege fără dificultate că simbolul central al creștinismului are înainte de toate o semnificație psihologică, întrucât altminteri el nu ar fi ajuns să aibă o importanță universală, ci s-ar fi prăfuit în cabinetul de curiozități al avortonilor spirituali, împărtășind soarta zeităților policefale și a celor cu multe brațe din India și Grecia. Faptul însă că dogma se află într-o relație reciprocă foarte vie cu sufletul din care a izvorât inițial spune extrem de multe lucruri pe care, în ce mă privește, mă străduiesc să le reproduc, desigur cu sentimentul neplăcut că traducerea mea necesită în multe locuri apreciabile ameliorări.

1
PARALELE PRECREŞTINE LA IDEEA DE TRINITATE

A. Babilon

172 Fiind pregătit să mă ocup din punct de vedere psihologic de Trinitate, de acest simbol creştin central, sunt conştient că păşesc pe un teren aparent foarte îndepărtat de acela al psihologului. Dar, după părerea mea, religiile împreună cu tot ceea ce sunt şi spun se află atât de aproape de sufletul omenesc, încât tocmai psihologia este cea care trebuie să le treacă cel mai puţin cu vederea. O concepţie precum Trinitatea ţine atât de mult de teologie, încât astăzi de ea se ocupă, dintre ştiinţele profane, cel mult istoria. S-a renunţat chiar în mare măsură să se reflecteze la dogmă şi în special la o noţiune atât de abstractă ca Trinitatea. De fapt, doar puţini creştini — spre a nu mai vorbi de publicul cultivat — se gândesc serios, în sensul dogmei, la această noţiune, considerând-o un obiect posibil de reflecţie. O excepţie recentă o constituie scrierea însemnată a lui Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, care în ciuda aprobării episcopatului a fost, din păcate, trecută repede la index. Pentru toţi cei interesaţi de înţelegerea reprezentărilor dogmatice, scrierea lui Koepgen reprezintă, de fapt, lecţii intuitive cu privire la gândirea desfăşurată în orbita simbolismului trinitar.

173 *Triade de zeităţi* apar deja pe o treaptă primitivă de dezvoltare. Există nenumărate triade arhaice în vechile religii exotice, de care nu e cazul să mai amintesc. Dispunerea triadelor este un arhetip al istoriei

religiilor, pe care se va fi sprijinit inițial Trinitatea creștină. Aceste triade nu sunt adesea constituite din trei persoane divine, independente una de cealaltă, ci au tendința marcată de a-și pune în valoare anumite relații de înrudire în interiorul lor. Aleg de pildă triadele babiloniene, dintre care cea mai importantă este aceea a lui Anu, Bel și Ea. Ea, personificarea cunoștințelor, este tatăl lui Bel (al „stăpânului") ca personificare a activității practice.[1] O triadă secundară, ceva mai târzie, este aceea formată din Sin (Luna), Șamaș (Soarele) și Adad (Furtuna). Aici Adad este fiul celui mai înalt, al lui Anu.[2] Sub Nabucodonosor, Adad este „stăpânul cerului și al pământului". Sugestia relației tată–fiu apare și mai clar în epoca lui Hamurabi: Marduk, fiul lui Ea, capătă puterea lui Bel[3] și-l împinge pe acesta în plan secund. Ea este „un tată mândru, plin de dragoste, care își transferă de bunăvoie puterea și drepturile asupra fiului".[4] Inițial, Marduk este un zeu solar și are cognomenul de „stăpân" (Bel).[5] El este un mediator între tatăl său Ea și omenire. Ea declară că nu știe nimic din ceea ce nu știe și fiul său, Marduk.[6] După cum se vede și din lupta lui cu Tiamat, Marduk este un salvator. El este „cel milostiv, căruia îi place să-i trezească pe morți, este cel cu ureche mare", care aude rugămințile oamenilor. Este un ajutător și un tămăduitor, un adevărat mântuitor. Doctrina salvării s-a menținut în Babilon până după era creștină. Ea trăiește în continuare în religia mandeenilor (care mai există și azi în Mesopotamia) și mai ales în figura salvatorului Mandâ dehajjê sau Hibil Ziwâ.[7] Ca aducător de lumină și ca demiurg, el apare și la maniheiști.[8] După cum, la babilonieni, el plămădește universul din Tiamat, tot așa la Mani, omul primordial face cerul și pământul din pielea, oasele și excrementele fiilor întunericului.[9] „Surprinzătoare

1 Vezi JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 61.
2 *Loc. cit.*, pp. 102, 143 și urm.
3 *Loc. cit.*, p. 112.
4 *Loc. cit.*, p. 130.
5 *Loc. cit.*, p. 112.
6 *Loc. cit.* Cf. și *Ioan*, 16, 15.
7 JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 124.
8 Cf. *Joan*, 1, 3 și urm.
9 KESSLER, *Mani*, pp. 267 și urm.

este influenţa largă exercitată de mitul lui Marduk asupra reprezentărilor religioase israeliene."[10]

174 După cât se pare, Hamurabi venerează doar o diadă, anume pe Anu şi Bel, dar în calitate de stăpânitor divin el se alătură lor, anume ca „vestitor al lui Anu şi Bel"[11], şi asta într-o vreme în care venerarea lui Marduk se apropia de punctul său culminant. Hamurabi se simte ca zeu al unui nou eon[12], anume al epocii lui Arie care tocmai începea şi se bănuieşte, pe bună dreptate, că încă de pe-atunci exista, cel puţin subînţeleasă, triada Anu–Bel–Hamurabi.[13]

175 O aluzie la o altă relaţie intertriadică ar putea fi faptul că există o triadă secundară Sin–Şamaş–Ištar. Ištar apare aici în locul lui Adad, zeul furtunii.[14] Ea este mama zeilor şi totodată fiica[15] atât a lui Anu, cât şi a lui Sin.

176 Invocarea vechii triade mari capătă curând un caracter pur formal. Triada se dovedeşte a fi mai mult „un articol teologic de credinţă decât o forţă vie".[16] E vorba într-adevăr de cele mai timpurii premise teologice. Anu este stăpânul cerului, Bel, acela al spaţiului inferior, deci al pământului, Ea este, de asemenea, un zeu al tărâmului de jos, dar mai mult al celui din adânc, mai ales al adâncului apelor.[17] Cunoştinţele pe care le personifică Ea provin deci din „adâncul apelor". După o legendă babiloniană, Ea ar fi creat fiinţa de lumină Udduşunamir, mesagerul zeilor cu ocazia coborârii zeiţei Ištar în infern.

10 ROSCHER, *Lexikon* II, 2, col. 2371 şi urm. [s.v. Marduk], la literatură.

11 JASTROW, *loc. cit.*, p. 139. Cf. *Ioan*, 1, 18.

12 Comp. asta cu simbolismul creştin al peştelui.

13 „Anu and Bel called me, Hammurabi, the exalted prince, the worshipper of the Gods, to go forth like the Sun ... to enlighten the land" [„Anu şi Bel m-au chemat pe mine, Hamurabi, principele sublim, adoratorul zeilor, să înaintez ca soarele... ca să luminez ţara"]. (HARPER, *The Code of Hammurabi*, p. 3, apud HASTING, *Encyclopaedia* X, s.v. Prophecy, col. 392 a)

14 Cf. invocarea Duhului Sfânt ca „maică" în *Thomasakten* [HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 266]. Sophia care îl reprezintă frecvent pe Duhul Sfânt este, de asemenea, de natură feminină.

15 Cf. în această ordine de idei Maria ca făptură şi ca θεοτόκος (Născătoare de Dumnezeu).

16 JASTROW, *loc. cit.*, p. 141.

17 *Loc. cit.*, p. 61.

Numele lui înseamnă „Lumina lui <sau răsăritul> strălucește"[18]. JEREMIAS îl pune în legătură cu Ghilgameș, eroul care e mai mult decât un semizeu.[19] Mesagerul zeilor se numește de obicei Girru (sumeriană: Gibil), care e zeul focului. Ca atare, el are un aspect etic, prin faptul că distruge răul prin focul său purificator. El este totodată fiul lui Ea, cu toate că în altă parte este numit și fiu al lui Anu. În această ordine de idei, de amintit că și în cazul lui Marduk e vorba de o natură dublă, căci într-un imn e numit „mar mummi": fiul Haosului. În același imn, soția sa, Sarpânîtu, împreună cu soția lui Ea, mama lui Marduk, este invocată ca „strălucitoarea argintie", înțelegându-se prin asta desigur Venus, „femina alba". În alchimie *albedo* se referă la lună, care în Babilon este încă masculină.[20] Însoțitorii lui Marduk sunt patru câini.[21] Tetrada ar semnifica aici totalitatea, ca în cazul celor patru fii ai lui Horus, celor patru serafimi în viziunea lui Ezechil și celor patru simboluri ale Evangheliștilor, constând din trei animale și un înger.

B. EGIPT

Ceea ce în tradiția babiloniană există aluziv se dezvoltă cu toată 177
claritatea în Egipt. O să mă exprim pe scurt în această privință, căci mă ocup pe larg de modelele egiptene ale trinității în alt context, într-o cercetare încă neîncheiată, consacrată bazelor simbolice ale alchimiei în perspectivă istorică.[22] Vreau doar să subliniez faptul că teologia egipteană exprimă înainte de orice o consubstanțialitate (*homoosie*) între zeu ca tată și ca fiu (reprezentat de rege).[23] Cel de-al treilea care

18 *Loc. cit.* p. 133.
19 JEREMIAS, *loc. cit.*, p. 265 și urm.
20 Cf. relațiile dintre Maria și lună. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 200 și urm. [în *Mysterium Lunae*].
21 O relație posibilă cu imperiul morților, pe de-o parte, cu Nimrod, marele vânător, de cealaltă. Cf. ROSCHER, *Lexikon* II, coloana 2371 [s.v. Marduk].
22 [*Mysterium Coniunctionis*, 1955/56].
23 JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 17.

li se alătură este Ka-mutef („taurul mamei sale"), care nu e altul decât Ka, forţa de procreere. În ea şi prin ea, tatăl şi fiul sunt uniţi nu într-o triadă, ci într-o Trinitate. În măsura în care Ka-mutef reprezintă o formă specială a divinităţii Ka, se poate vorbi „de-a dreptul de o trinitate zeu–rege–Ka, în sensul că zeul este „tatăl", regele este „fiul", iar Ka este veriga creatoare de legătură dintre „tată" şi „fiu".[24] În capitolul final, JACOBSOHN face o paralelă între reprezentarea egipteană şi Crezul creştin. În legătură cu pasajul din Crez în care se spune: „Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine" [„care e zămislit de Duhul Sfânt şi născut din Fecioară"], el citează următoarea formulare a lui Karl Barth: „... există desigur o unitate între Dumnezeu şi om; însuşi Dumnezeu o creează ... Ea nu este altceva decât unitatea sa eternă ca Tată şi Fiu. Această unitate este Duhul Sfânt."[25] Ca procreator, Duhul Sfânt îi corespunde lui Ka-mutef care semnifică şi garantează unitatea dintre tată şi fiu. În această ordine de idei, JACOBSOHN citează din nou o reflecţie a lui BARTH la *Luca*, 1, 35 („Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preînalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema."): „Când Biblia vorbeşte de Duhul Sfânt, atunci vorbeşte de Dumnezeu ca unire dintre Tată şi Fiu, de *vinculum caritatis*."[26] Faraonul e zămislit divin de către Ka-mutef prin mama-regină ca făptură umană. Aceasta însă, ca şi Maria, rămâne în afara trinităţii. După cum arată PREISIGKE, creştinii egipteni din primele timpuri au transferat fără probleme concepţiile tradiţionale despre Ka asupra Duhului Sfânt.[27] Ceea ce explică şi faptul curios că în *Pistis Sophia*, versiunea coptă (secolul al III-lea), dublul lui Iisus este Duhul Sfânt, adică tocmai Ka.[28] Mitologemul egiptean al consubstanţialităţii dintre tată şi fiu şi a zămislirii prin mama-regină ajunge până în perioada dinastiei a cincea (mijlocul secolului al III-lea). Despre

24 *Loc. cit.*, p. 58.

25 *Loc. cit.*, p. 64; BARTH, *Credo*, p. 63.

26 În *Theologische Existenz heute*, 19, p. 26.

27 *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit;* idem, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, ambele citate în JACOBSOHN, *loc. cit.*, p. 65.

28 *Pistis Sophia*, ed. Schmidt, 121, 20 şi urm., p. 89.

naşterea băiatului divin, în care se revelează Horus, zeul-tată spune: „El va înfăptui în această țară o regalitate a îndurărilor, căci sufletul meu este în el", iar copilului îi spune: „Tu eşti fiul meu trupesc, pe care l-am zămislit."[29] „Soarele, pe care îl poartă în sine din sămânța tatălui său, răsare din nou în el." Ochii săi sunt soarele şi luna, ochii lui Horus.[30] E cunoscut pasajul din *Luca* 1, 78 şi urm.: „... prin milostivirea milei Dumnezeului nostru, cu care ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel de Sus, ca să lumineze pe cei care şed în întuneric şi în umbra morții", cu referire la *Maleahi* 4, 2: „Pentru voi însă care vă temeți de numele meu, va răsări soarele dreptății care ascunde tămăduire sub aripile sale."* Cine nu se gândeşte aici la discul înaripat al soarelui?

Aceste idei[31] au trecut în sincretismul elenist şi au fost transmise 178
creştinismului de PHILON şi PLUTARH.[32] Prin urmare nu este aşa, cum susțin uneori teologi recenți, că în formarea concepțiilor creştine nu se constată deloc sau se constată în mică măsură influențe egiptene. Inversul este adevărat. De fapt, e extrem de improbabil ca în Palestina să fi pătruns doar idei babiloniene în condițiile în care această mică țară de trecere s-a aflat multă vreme sub ocupație egipteană şi, în plus, a avut relații culturale din cele mai strânse cu vecinul ei puternic, mai cu seamă în epoca (de dinaintea naşterii lui Christos) în care la Alexandria s-a dezvoltat o colonie evreiască înfloritoare. Se înțelege greu ce îi poate determina pe teologii protestanți să procedeze, ori de câte ori e posibil, ca şi cum lumea ideilor creştine ar fi picat brusc din cer, şi asta în situația în care Biserica catolică e suficient de liberală încât să admită că mitul Osiris–Horus–Isis este, cel puțin în părțile sale corespunzătoare, o prefigurare a legendei creştine despre mântuire. Valoarea de adevăr şi forța numinoasă a unei mitologeme

29 *Epistola către evrei a Sf. Apostol Pavel*, 1, 5: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut." (La fel în 5, 5.)

30 MORET, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique* II, citat în NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, pp. 75 şi urm.

* În versiunea Bibl.S., pasajul citat e în *Maleahi* 3, 20 şi sună astfel: „Şi va răsări pentru voi, cei care vă temeți de numele Meu, soarele dreptății, cu tămăduire venind în razele Lui." (*N. t.*)

31 Alte materiale referitoare la izvoarele păgâne la NIELSEN, *Der dreieinige Gott* II.

32 Cf. NORDEN, *loc. cit.*, pp. 77 şi urm.

câştigă considerabil prin probarea caracterului său arhetipal. Arhetipul este „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur" [„credinţa dintotdeauna, de pretutindeni şi a tuturor"], iar dacă nu este recunoscut conştient, atunci apare prin spate „in his wrathful form", în forma sa „furioasă", ca „fiu al Haosului", ca răufăcător întunecat, ca Antichrist în loc de Mântuitor, aşa cum demonstrează limpede istoria contemporană.

C. Grecia

179 Printre „izvoarele" precreştine ale noţiunii de Trinitate trebuie să numărăm şi speculaţiile matematico-filosofice ale spiritului grecesc. Acest spirit se vede, după cum se ştie, încă din *Evanghelia după Ioan*, o scriere peste care adie inechivoc suflul gnostic, iar mai târziu la Părinţii greci, unde el începe să amplifice conţinutul arhetipal al revelaţiei şi să-i dea o interpretare de natură gnostică. La formarea iniţială a spiritului grecesc a participat cel mai mult, firește, Pitagora cu şcoala lui. Deoarece Trinitatea are din punct de vedere numeric un aspect simbolic, merită să ne ocupăm de felul în care sistemul numeric pitagoreic interpretează numerele cardinale care ne interesează aici. Zeller[33] scrie: „Din unitate au luat naştere toate numerele, motiv pentru care în ea sunt reunite şi însuşirile opuse ale numerelor, paritatea şi imparitatea; doi este primul număr par, trei primul număr impar şi desăvârşit, deoarece în triadă sunt pentru prima oară date începutul, mijlocul şi sfârşitul."[34] Concepţiile pitagoreice l-au influenţat pe Platon, după cum se vede din *Timaios*, şi de vreme ce această scriere a exercitat o influenţă incalculabilă asupra speculaţiilor filosofice ale posterităţii, trebuie să ne adâncim aici întru câtva în psihologia speculaţiei numerologice.

180 *Unul* pretinde o poziţie de excepţie, care se regăseşte mai apoi în filosofia naturii din Evul Mediu. De aceea, Unul nu este încă niciun

33 *Die Philosophie der Griechen* I, p. 292.

34 După mărturia lui Aristotel, *De coelo* I, 1, 268 a, 10.

fel de număr, ci abia Doi este.[35] *Doi* este primul număr deoarece odată cu el au apărut separarea și înmulțirea pe baza cărora începe, în genere, numărătoarea. Odată cu Doi apare pe lângă Unul un Celălalt, ceea ce este atât de important, încât „celălalt" îl semnifică în multe limbi direct pe „cel de-al doilea". De asta se leagă ideea de dreapta și de stânga[36] și, în mod remarcabil, aceea de favorabil și nefavorabil, ba chiar de bun și de rău. „Celălalt" poate avea sensul de „sinistre", sau măcar poate fi resimțit ca ceva opus și străin. De aceea, argumentează un alchimist medieval, Dumnezeu n-a lăudat ziua a doua a creației, căci în acea zi (într-o luni = *dies lunae*) a luat naștere *binarius*, respectiv diavolul (Doi, „cel care se îndoiește"). Doi trimite la un unu care se deosebește de Unul inombrabil. Odată cu Doi, din Unul apare unul care nu semnifică altceva decât Unul micșorat prin scindare și devenit „număr". „Unul" și „Celălalt" alcătuiesc o opoziție, dar nu unu și doi, căci acestea sunt numere care se deosebesc doar prin valoarea lor aritmetică. „Unul" încearcă să-și mențină condiția unică și singulară, în vreme ce „Celălalt" tinde tocmai să fie un altceva față de el. Unul nu vrea să-i dea drumul Celuilalt, căci altminteri și-ar pierde propriul caracter, iar Celălalt se îndepărtează de Unul ca să poată în genere să existe. În această privință rezultă deci că între Unul și Celălalt există o tensiune opozitivă. Orice tensiune opozitivă împinge însă spre mișcare, iar din aceasta apare *Trei*. În Trei, tensiunea dispare prin faptul că reapare Unul pierdut. Unul absolut este inombrabil, indeterminabil și incognoscibil; abia când apare în Unul, el devine cognoscibil, căci „Celălalt", necesar în aceste acte, lipsește din starea lui Unu. Triada este deci dezvoltarea lui Unu în direcția cognoscibilității. Trei este Unul devenit cognoscibil care, fără disoluția în opoziția dintre „Unul" și „Celălalt", ar fi rămas într-o stare lipsită de orice determinare. Trei apare de aceea, într-adevăr, ca un sinonim adecvat pentru un proces de dezvoltare în timp și constituie astfel o paralelă la autorevelarea lui Dumnezeu ca Unul absolut în desfășurarea lui Trei. Relația triadei cu unitatea poate fi exprimată printr-un

35 Aici sursa pare să fie MACROBIUS (*Commentarius in somnium Scipionis* I, 6, 8).
36 Ca mișcarea spre stânga a „celuilalt" în: *Timaios*, 36 C [ed. APELT, p. 54].

triunghi echilateral[37]: a = b = c, adică prin identitatea celor trei, în condițiile în care, în fiecare din cele trei unghiuri diferit desemnate, este dată întreaga triadă. Această idee intelectuală a triunghiului echilateral este o premisă rațională a imaginii logice a Trinității.

181 Descinzând direct din numerologia pitagoreică, foarte misteriosul *Timaios* trebuie luat în considerare ca sursă a reprezentărilor trinitare ale spiritului grecesc. Vreau să amintesc mai cu seamă reflecția clasică din *Timaios* 31 B-32 A:

> De aceea, Demiurgul, când a început să alcătuiască corpul universului, l-a făcut din foc și pământ. Dar este imposibil să alcătuiești în chip frumos două lucruri fără un al treilea, căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege. Dintre legături, cea mai frumoasă este aceea care se face pe sine și pe cele corelate cu ea să fie cât mai unitare; iar acest lucru îl realizează în chipul cel mai complet, prin natura ei, proporția geometrică. Căci, ori de câte ori, dintre trei numere, numărul mijlociu dintre celelalte două, care sunt fie la cub, fie la pătrat, este astfel încât ceea ce este primul față de mediu este mediul față de ultimul și invers: ceea ce este ultimul față de mediu este mediul față de primul, atunci mediul devine și primul și ultimul, iar primul și ultimul devin mediu; și în aceste condiții, toate vor deveni cu necesitate identice între ele și astfel toate vor forma o unitate.[38]

Seria geometrică sau progresia e caracterizată prin aceea că rezultatul împărțirii (q) termenilor succesivi rămâne același, deci spre exemplu 2:1 = 4:2 = 8:4 = 2, exprimat algebric: a, aq, aq^2. Proporția sună prin urmare: 2 se comportă față de 4 ca 4 față de 8 , sau a față de aq, ca aq față de aq^2.

182 Acestui argument îi urmează o reflecție cu consecințe psihologice care bat departe: anume, dacă termenii unei simple opoziții ca foc și pământ sunt legați printr-un intermediar (μέσον), și dacă această legătură este o proporție (geometrică), atunci *un* intermediar semnifică faptul că e vorba doar de unirea unor formații bidimensionale,

37 HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, p. 303[1]) compară concepția occidentală despre Trinitate cu un triunghi echilateral.

38 În Platon, *Opere* VII. Traducere de Cătălin Partenie. Ediție îngrijită de Petru Creția, Humanitas, București, 1993, p. 145 (*N. t.*).

iar unirea unor formații tridimensionale, deci corporale, pretinde doi intermediari. „Așadar, se spune în *Timaios*, dacă corpul universului trebuia să fie o suprafață plană, neavând nicio adâncime, atunci o singură medie ar fi fost suficientă pentru a lega pe cele corelate cu ea și pe sine însăși: dar universul trebuia să aibă o formă solidă, iar pe cele solide le îmbină în chip fericit la un loc întotdeauna două medietăți, niciodată una singură."[39] Unirea bidimensională nu este încă o realitate fizică, ci doar una gândită, o suprafață inextensibilă în cea de a treia dimensiune. Realitatea fizică pretinde însă trei dimensiuni și, ca urmare, doi intermediari. Sir THOMAS HEATH[40] sintetizează această problemă în următoarea formulă algebrică:

1. Unirea în două dimensiuni a pământului, desemnat prin p^2, și a focului, desemnat prin q^2 este

$$p^2 : pq = pq : q^2$$

După cum se vede, μέσον este pur și simplu pq.

1. Unirea fizică dintre pământ și foc. În acest caz numărul la puterea a treia p^3 reprezintă pământul, iar q^3 focul:

$$p^3 : p^2q = p^2q : pq^2 = pq^2 : q^3$$

Una din μέσον este p^2q, iar cealaltă pq^2. Prima corespunde elementului fizic apă, ultima aerului.

În acest fel, Demiurgul a așezat între foc și pământ, apa și aerul și le-a dispus, atât cât era posibil, într-un același raport, astfel încât ceea ce este focul față de aer este aerul față de apă, iar ceea ce este aerul față de apă este apa față de pământ, îmbinându-se astfel la un loc și alcătuind un univers vizibil și tangibil. Din aceste cauze și din astfel de materii, patru la număr, a fost născut corpul universului, concordând prin proporție geometrică și dobândind de aceea iubire, astfel încât, întorcându-se asupra lui însuși, a devenit de nedesfăcut de către altcineva decât de către cel care l-a făcut.[41]

39 *Loc. cit.*, p. 146.
40 *A History of Greek Mathematics* I, p. 89, în: CORNFORD, *Plato's Cosmology*, p. 47.
41 *Timaios*, 32 b, c, *loc. cit.*, p. 146.

183 Unirea unei perechi de contrarii duce doar la o triadă bidimensională $p^2 + pq + q^2$. Această mărime ca simplă suprafaţă nu e reală, ci doar gândită. E nevoie, în schimb, de două perechi de contrarii, deci de o tetradă (anume $p^3 + p^2q + pq^2 + q^3$) pentru a reprezenta realitatea materială. Întâlnim aici — ce-i drept sub formă camuflată — dilema dintre Trei şi Patru, sugerată de primele cuvinte din *Timaios*. Însemnătatea acestei aluzii a fost perfect sesizată de intuiţia lui GOETHE, când spune (*Faust*, partea a II-a, scena cabirilor) despre cel de-al patrulea cabir: „zicea că-i cel adevărat; /Ce pentru toţi ceilalţi gândeşte", iar despre cel de-al optulea că este „în Olimp" şi-acolo trebuie întrebat.[42]

184 E poate semnificativ că PLATON prezintă unirea contrariilor mai întâi ca pe o problemă de gândire (bidimensională), pentru ca apoi să vadă, într-o oarecare măsură, că astfel nu se ajunge la nicio realitate. În primul caz e vorba de o triadă unită în sine, în al doilea caz, de o tetradă. Această dilemă a preocupat alchimia mai bine de un mileniu. Ea apare ca *Axiomă a Mariei Profetesa* (a evreicei sau coptei) în visele moderne[43], iar în psihologie ca opoziţia dintre funcţiile conştiinţei relativ diferenţiate şi o funcţie nediferenţiată, aşa-zisă inferioară, nedomesticită, neadaptată, necontrolată, primitivă şi, ca urmare a contaminării cu inconştientul colectiv, arhaic-mistică. Ea se află într-o opoziţie foarte strictă cu funcţia cea mai diferenţiată. Dacă, de pildă, gândirea, respectiv intelectul, este funcţia cea mai diferenţiată, atunci funcţia inferioară[44] este reprezentată de simţire.[45] Cuvintele cu care începe *Timaios* „Unul, doi, trei — dar unde e, iubite Timaios, al patrulea ...?" îi sună familiar psihologului şi alchimistului (la GOETHE, de pildă), şi ei nu se îndoiesc că PLATON face aluzie la ceva important. Vedem că aici e vorba de dilema dintre simplul fapt-de-a-fi gândit [*Gedachtsein*] şi realitate, respectiv realizare. Ceea ce este într-adevăr — tocmai pentru filosoful care nu e doar palavragiu — o problemă de prim rang şi, cu nimic mai puţin importantă decât

42 Prezentare detaliată în: *Psychologie und Alchemie*, par. 203 şi urm.

43 După cum arată [visul în] *Psychologie und Alchemie*, *loc. cit.*

44 Asta firește din punctul de vedere al funcţiei celei mai diferenţiate.

45 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen.

problema de natură morală, intim legată de ea. În această privință, PLATON a făcut experiențe personale care i-au arătat cât de greu este să treci de la existența gândită în bidimensionalitate la realizarea ei în tridimensionalitate.[46] Chiar și cu prietenul său întru filosofie și politică, DIONYS CEL BĂTRÂN, tiranul sicilian, a intrat într-un asemenea conflict, încât acesta a pus să fie vândut ca sclav. Doar o întâmplare fericită (răscumpărarea) l-a ferit de o asemenea soartă. Iar încercările de a-și pune în practică pe lângă DIONYS CEL TÂNĂR ideile filosofice despre stat au dat greș de o manieră care l-a făcut să renunțe de-atunci încolo la orice activitate politică. Metafizica i s-a părut de aceea mai bogată în perspective decât lumea fragilă de aici. Așa se face că pentru el personal accentul a căzut pe lumea bidimensională a ideilor, și asta mai ales cu prilejul scrierii dialogului *Timaios*, care a fost conceput după deziluziile sale politice. El este unanim atribuit operelor târzii ale lui PLATON.

În această situație cuvintele de la început, care nu se datorează nici 185
unui capriciu glumeț al autorului, nici pur și simplu hazardului, capătă un sens puțin melancolic. Din cei patru lipsește unul, căci s-a îmbolnăvit. Ceea ce vrea să spună — dacă e să interpretăm simbolic acest fragment de povestire-cadru — că dintre elementele care compun realitatea materială, lipsește fie aerul, fie apa. În primul caz lipsește relația cu spiritul (focul), în ultimul, aceea cu materialitatea și cu lumea concretă (pământul). Lui PLATON nu-i lipsește spiritul, ci realizarea concretă a ideilor, pe care și-o dorea. El trebuie să se mulțumească cu armonia unui tablou de idei lipsit de greutate și cu suprafața unei foi de hârtie lipsite de adâncime. Trecerea de la Trei la Patru se lovește de ideea unei dificultăți neașteptate, a unei trândăvii și limitări care nu se lasă conjurate sau micșorate nici de „μὴ ὄν»[47], nici de „privatio boni". Până și cea mai frumoasă creație a Demiurgului se corupe astfel, și lenea, prostia, răutatea, lipsa, boala, bătrânețea, moartea umplu trupul splendid al „fericitului zeu" — un suflet al lumii bolnav —, o privelește cu adevărat plină de suferință

46 [*Loc. cit.*, p. 29.] „Strâmtă e lumea și creieru-i vast, / Lesne stau gândurile-mpreună; / Dar aprig în spațiu obiectele se izbesc." (SCHILLER, *Wallensteins Tod* II, 2)

47 Neființând — absența [lipsa] binelui.

și, din păcate, deloc așa cum l-a văzut ochiul lăuntric al lui PLATON, când a scris:

„Acesta a fost, în întregul său, raționamentul zeului veșnic existând, gândit cu privire la zeul ce urma să fie cândva; potrivit acestui raționament, el a făurit un corp neted, uniform și pretutindeni egal față de centru, întreg și desăvârșit, alcătuit din corpuri desăvârșite. După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de niciun altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși. Din aceste motive, Demiurgul a zămislit universul ca pe un zeu fericit.[48]"

186 Această lume creată de Demiurg este ea însăși un zeu, un fiu al tatălui autorevelat. Lumea, care este deci un zeu, are un suflet creat de Demiurg, ce preexistă corpului (*Timaios*, 34 b). Sufletul lumii a fost creat de către Demiurg în felul următor: a făcut un amestec din indivizibil (ἀμερές) și divizibil (μεριστόν), din care a rezultat o entitate intermediară (a treia). Aceasta avea o esență independentă de „același" (τὸ αὐτόν) și de „celălalt" (τὸ ἕτερον). La început s-ar zice că „același" coincide cu indivizibilul, iar „celălalt" cu divizibilul.[49] Textul sună aici astfel: „Demiurgul a alcătuit sufletul din următoarele elemente, în chipul acesta: întâi a amestecat într-o anumită proporție existența indivizibilă, veșnic identică cu sine <*sameness* a lui CORNFORD> cu existența divizibilă, care se află în corpuri, într-un proces de devenire, obținând din amândouă o a treia formă de existență; apoi a alcătuit, în același fel <κατὰ ταὐτά>, din natura identicului și din cea a diferitului, încă două amestecuri: unul din ceea ce era indivizibil în acestea și unul din părțile lor ce pot fi divizate în

48 34 b, *loc. cit.*, pp. 147–148.

49 GOMPERZ (*Griechische Denker* II, p. 487) vorbește de două substanțe primordiale care (*Philebos* și *Timaios*) poartă următoarele nume: „limită" și „nelimitat", „același" și „celălalt" și „indivizibilul" și „divizibilul", iar discipolii lui PLATON au vorbit de „unitate" și de „mare și mic" sau de „binaritate". Rezultă limpede de aici că și GOMPERZ consideră că „același" e sinonim cu „indivizibil", trecând cu vederea rezistența „celuilalt" și deci *tetrada* fundamentală a sufletului lumii. (Vezi mai jos.)

corpuri."[50] „După care, luându-le pe acestea trei, le-a amestecat pe toate într-o singură formă, îmbinând cu forța natura diferitului, care era greu de amestecat, cu cea a identicului și amestecându-le apoi cu existența intermediară <οὐσία>. După ce a făcut din acestea trei o unitate [...]"[51]

Sufletul lumii, care reprezintă principiul dominant al întregii lumi 187
fizice, posedă astfel o natură ternară, și în măsura în care pentru PLATON lumea este un βεύτερος θεός (un al doilea zeu), sufletul lumii semnifică o imagine revelată sau desfășurată a Demiurgului.[52]

Descrierea procedurii creației este curioasă și necesită oarecare lă- 188
muriri. Pentru început izbește dubletul συνεκεράσατο (el a amestecat). De ce a trebuit să se repete amestecul, dacă acesta e alcătuit din trei elemente, iar rezultatul nu cuprinde nici el mai mult de trei elemente și dacă, după cât se pare, indivizibilul corespunde „aceluiași", iar divizibilul „celuilalt"? Această aparență e înșelătoare. În cazul primului amestec nu aflăm nimic despre faptul că divizibilul s-ar fi împotrivit și de aceea a trebuit să fie unit silnic cu indivizibilul. Mai degrabă e vorba în cazul celor două amestecuri de două perechi separate de contrarii[53]

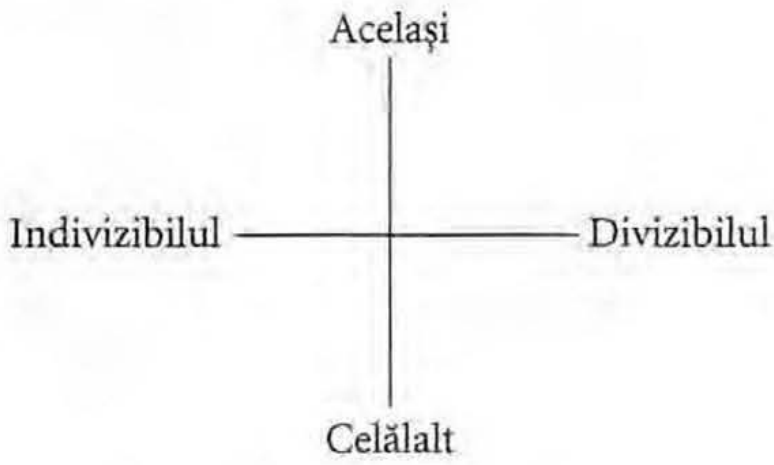
50 *Timaios*, 35 a (*loc. cit.*, p. 148.). Pasajul critic din textul original sună astfel: „Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ, κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης αὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίασ εἶδος · τῆς τὲ ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς του ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ · καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν" κτλ.
CORNFORD (*loc. cit.*, pp. 59 și urm.) traduce: „Între existența indivizibilă, care se află mereu în aceeași stare, și existența divizibilă, care *devine* în corpuri, el a compus o a treia formă de existență care constă din cele două. Tot astfel, pe baza aceluiași principiu, a făcut în cazul identității și al alterității un compositum între modul a ceea ce e indivizibil și modul divizibil în corp. Apoi le-a luat pe cele trei și le-a amestecat obținând o unitate" etc.

51 „... τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ, μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας." (*Timaios*, 35 a; *loc. cit.*, p. 148).

52 Cf. *Timaios*, 37 c (*loc. cit.*). În acest loc, primul zeu este numit „tatăl", iar creația sa este numită copie a imaginii primordiale, deci a „tatălui".

53 Pentru asta pledează faptul că primei perechi de contrarii îi este subordonată οὐσία (înțelepciunea), iar celei de a doua φύσις (natura). Dacă e să alegem între οὐσία și φύσιν, atunci ultima ar fi mai concretă.

care, de vreme ce sunt chemate să-l formeze pe Unul, se poate presupune că sunt dispuse într-un *quaternio*:

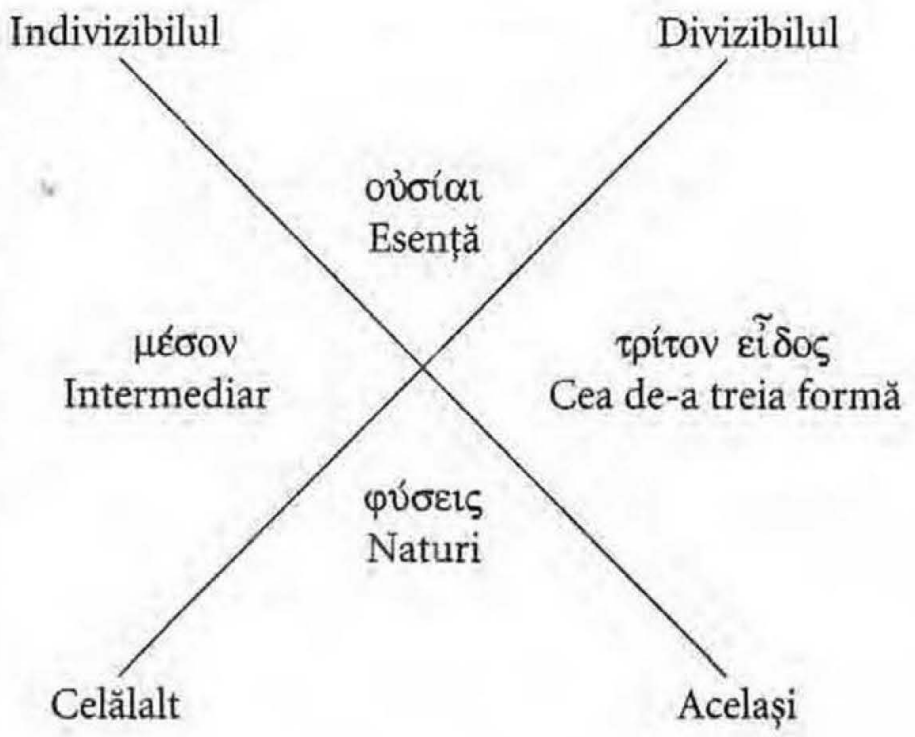


Indivizibilul şi divizibilul alcătuiesc cu μέσον a lor o triadă simplă care îşi are „propria ei" fiinţă alături de „acelaşi" şi de „celălalt". Ea reprezintă acel Trei care corespunde faptului-de-a-fi-gândit. Astfel însă n-a apărut încă niciun fel de realitate. E nevoie de un nou amestec, în care „celălalt" să fie introdus forţat. Acesta este deci acel Patru care iese în evidenţă ca „ potrivnic" şi se opune armoniei. De el însă se leagă, cum spune textul, fiinţa atât de dorită.[54] E plauzibil să ne gândim aici la acea nerăbdare pe care o va fi simţit filosoful atunci când realitatea s-a dovedit atât de refractară la ideile sale. Ideea că „raţionalul" ar fi în anumite împrejurări de obţinut prin forţă nu va fi fost cu totul străină de spiritul său.

189 De altfel, pasajul nostru nu e deloc foarte simplu. El este şi tradus diferit, iar interpretările care i se dau sunt şi mai diferite. Punctul critic pentru înţelegere este συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς: „El a produs (un fel de natură a Aceluiaşi şi a Celuilalt) în intermediarul indivizibilului (şi divizibilului)." Drept urmare, intermediarul celei de-a doua perechi de contrarii ar coincide cu intermediarul primei perechi de contrarii. Figura care rezultă ar fi un *quincunx*, prin aceea că două perechi de contrarii au un μέσον (median) comun sau τρίτον εἶδος (cea de-a treia formă):

54 „Tot ce Nimicului îi stă-mpotrivă, / Acest mic spârc de lume repulsivă" — *Faust* I, Odaia de studiu; vorbeşte Mephisto. [*ed. cit.*, p. 84 — *N. t.*]

Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinităţii



Eu am aşezat aici cele patru jumătăţi ale celor două perechi de 190
contrarii nu în opoziţie (ca în schema precedentă), ci alăturat, pentru a concretiza unirea lor printr-un intermediar. În această schemă trebuie deosebite trei elemente, anume cele două perechi de contrarii şi intermediarul lor comun. La asta se referă cuvintele următoare καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα („şi luând el aceste trei existenţe"). În măsura în care intermediarul e numit τρίτον εἶδος (a treia formă), se poate presupune că contrariile reprezintă de fiecare dată prima şi a doua formă, de pildă, indivizibilul = prima formă; divizibilul = a doua formă; intermediarul = a treia etc. Unirea în *quincunx* este judicioasă în măsura în care corespunde unirii celor patru elemente într-un corp al lumii. THOMAS TAYLOR spune în *Comentariul la Timaios*, puternic influenţat de PROCLUS (1804): „For those which are connected with her <anima mundi> essence in a following order, proceed from her according to the power of the fourth term (4), which possesses generative powers; but return to her according to the fifth (9) which reduces them to one."[55] O altă confirmare a cuaternităţii sufletului

55 Recent retipărit în: „The Bollingen Series" III, cu titlul PLATO: *The Timaeus and the Critias or Atlanticus*, p. 71. [„Cât despre cei legaţi în succesiune de esenţa ei <anima mundi>, aceştia procedează acordând-o pe ea la puterea celui de-al

lumii şi a corpurilor lumii se găseşte în relatarea din *Timaios*, după care Demiurgul le-ar fi separat pe acestea sub formă de X şi apoi le-ar fi unit din nou.[56] Un X într-un cerc ar semnifica la egipteni, după PORPHYRIUS, sufletul lumii.[57] Într-adevăr, aceasta e hieroglifa pentru „oraş".[58] Presupun că PLATON a încercat încă de aici să descrie structura acelei mandale care în *Critias* apare ca fiind capitala Atlantidei.

191 În amestecul dublu se poate vedea o paralelă la cele două μέσον ale elementelor corporale (vezi mai sus). CORNFORD, în schimb, consideră esenţială aluzia la cele trei *intermedia*, pe care le numeşte „intermediate existence", „intermediate sameness" şi „intermediate difference"[59]. El insistă în principal pe procedura triplă, şi nu pe cele patru substanţe ale ei. Şi în Evul Mediu întâlnim *quatuor elementa* (A, B, C, D) şi *tria regimina* (trei proceduri), care le unesc pe primele, anume A–B, B–C şi C–D. În aceste condiţii, comentatorului îi scapă subtilitatea conţinută în aluzia lui PLATON la nesupunerea celui de al Patrulea.

192 Nu avansăm nicidecum presupunerea că ideile deduse din textul *Timaios* ar constitui reflecţii conştiente ale lui PLATON. Îi putem atribui cert acestui gânditor o excepţională măsură de genialitate, dar asta nu presupune sau nu implică faptul că toate ideile sale, fără excepţie, ar fi fost conştiente. Problema celui de-al Patrulea, de pildă, care ţine neapărat de totalitate, n-a fost pe deplin conştientizată, altminteri violenţa soluţiei într-un sistem armonios ar fi fost prea repulsivă. În plus, PLATON n-ar fi putut să ţină în mod inconsecvent la ideea ternarităţii constitutive a sufletului lumii. Tot aşa, n-aş putea susţine că a ales cuvintele introductive din *Timaios* în relaţie conştientă cu

patrulea termen care posedă puteri generative; dar se reîntorc, acordând-o la cel de-al cincilea termen care îi readuce la unitate" — *N. t.*]

56 *Timaios* 36 b, *loc. cit.*, p. 149.

57 *Taylor, loc. cit.*, p. 75.

58 GRIFFITH, *A Collection of Hieroglyphes*, p. 34 B, fig. 142 ⊗ = Planul unui sat cu o intersecţie de străzi.

59 *Loc. cit.*, 61. El construieşte pe baza acelor existence, sameness şi difference câte o opoziţie cu ajutorul conjecturii, aşa încât indivizibilul şi divizibilul devin atribute ale fiecăruia din cele trei principii. Nu ştiu dacă textul validează această operaţie.

problematica ulterioară a celui de-al Patrulea potrivnic. Mai degrabă totul trimite la faptul că exact acel *spiritus rector* inconștient era cel care acționa, determinându-l pe maestru să scrie, respectiv să încerce să scrie, de două ori o tetralogie, a patra piesă rămânând de ambele dăți neterminată.[60] Aceeași determinantă este responsabilă și de faptul că PLATON, confirmând triada masculină a imaginii sale despre Demiurg, a rămas toată viața burlac.

Cu cât istoria se apropie mai mult de trecerea către era noastră, 193
cu atât zeii devin mai abstracți, adică se spiritualizează. Chiar Jahve trebuie să se supună acestei transformări. În filosofia alexandrină din ultimul secol dinainte de Christos nu numai că i se schimbă esența, dar în vecinătatea lui mai apar alte două figuri divine, anume Logos și Sophia. Împreună cu el, acestea alcătuiesc chiar o triadă[61] care prefigurează clar Trinitatea postcreștină.

60 Cf. GOMPERZ, *Griechische Denker* II, p. 475.

61 LEISEGANG, *Der Heilige Geist*, p. 86.

2
TATĂ, FIU ŞI DUH

194 Am zăbovit ceva mai mult asupra concepţiilor babiloniene, egiptene şi platoniciene pentru a-i oferi cititorului meu o imagine a acelor triade şi unităţi de pe parcursul epocilor care, în parte, premerg cu multe secole creştinismul. Dacă aceste idei au fost transmise posterităţii prin migraţie şi tradiţie sau au reapărut spontan e o chestiune puţin importantă. Principalul este că ele au existat fiindcă au izvorât cândva din spiritul inconştient al umanităţii (şi nu doar în Asia de sud-vest!) şi că deci pot să reapară oricând şi oriunde. E mai mult decât îndoielnic că acei Părinţi care au elaborat formula *homoousie*-ei cunoşteau, fie şi de departe, teologia regilor vechiului Egipt. Totuşi nu s-au lăsat până ce n-au restaurat complet *arhetipul* vechi egiptean. Acelaşi lucru s-a petrecut la sinodul din Efes, în 431 — pe ale cărui străzi răsuna cândva glorificarea marei Diane –, atunci când Maria a fost declarată θεοτόκος (Născătoare de Dumnezeu).[62] După cum aflăm de la EPIPHANIUS[63], exista chiar o sectă, aşa-numită a coliridienilor, în al cărei cult Maria era venerată ca o zeiţă antică. Acest cult se răspândise în principal în Asia, Tracia şi Sciţia superioară şi a găsit ecou anume printre femei, ceea ce îi dădea Părintelui Bisericii prilej să le tragă acestora câte un perdaf: „Quod genus lubricum, et in errorem proclive, ac pusilli admodum et angusti animi esse

62 De asta se leagă şi legenda, potrivit căreia, după moartea lui Christos, Maria s-a dus cu Ioan la Efes şi a trăit acolo până la sfârşitul vieţii.

63 *Panarium, Haer.* LXXIX. [MIGNE, PG XLII, col. 739 şi urm.; cit. col. 752, sfârşitul paragr.]

solet"![64] Din admonestarea lui aflăm că erau preotese care, în anumite zile de sărbătoare, împodobeau un car sau un scaun pătrat şi-l acopereau cu o pânză, pe care puneau o prăjitură ca ofrandă pentru Maria ἀναφέρουσιν εἰς ὄνομα τῆς Μαρίας şi apoi luau parte la ospăţul sacrificial. Era vorba evident de o euharistie artofagă „in nomen Mariae". Este caracteristică pentru punctul de vedere ortodox de-atunci afirmaţia lui EPIPHANIUS: „Ἐν τιμῇ ἔστω Μαρία, ὁ δὲ Πατὴρ καὶ Υἱος καὶ ἅγιον Πνεῦμα προσκυνείσθω, τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνεῖτω". (Mariei să i se aducă cinste, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt să fie slăviţi [προσκύνησις: textual prosternare]. Maria să nu fie de nimeni slăvită.)

Arhetipul s-a impus. Am vrut să arăt că ideile arhetipale ţin de 195
bazele indestructibile ale spiritului uman. Oricât de mult timp ar fi uitate şi îngropate, ele revin mereu, adesea în deghizări stranii şi frângeri personale sau în denaturări raţionale, precum christologia arianică (*homoiusie*), reapar necontenit în forme noi ca un adevăr atemporal, congenital naturii umane.[65]

Chiar dacă influenţa lui PLATON asupra gânditorilor veacurilor care 196
au urmat cu greu ar putea fi supraevaluată, filosofia formulei lui ternare nu poate fi totuşi făcută răspunzătoare pentru începuturile dogmei creştine a Trinităţii. Aici e vorba nu de premise filosofice, deci conştiente, ci de premise arhetipale, inconştiente. Formula ternară a lui PLATON contrazice, chiar într-un punct esenţial, Trinitatea creştină, anume în faptul că ea se bazează pe o opoziţie, în vreme ce aceasta din urmă nu conţine nimic asemănător, ci, dimpotrivă, este pe deplin armonioasă în sine. Cele trei Persoane ale formulei creştine sunt caracterizate într-un fel care le face să fie imposibil de dedus din premisa platoniciană, căci denumirile de „Tatăl", „Fiul" şi „Duhul Sfânt" nu derivă nicidecum din ternaritate. Formula platoniciană a putut cel mult să furnizeze scheletul conceptual pentru conţinuturi

64 [„Acest neam <femeiesc> este nestatornic şi înclinat spre greşeală, de obicei cu suflet mic şi întru totul meschin."]

65 Importanţa specială pe care o acord predispoziţiilor arhetipale nu vrea să însemne că mitologemele sunt de origine exclusiv psihică. Nu trec deloc cu vederea condiţiile sociale, la fel de indispensabile producerii lor.

provenind din cu totul alte surse. Formal, Trinitatea poate fi interpretată platonician, substanţial însă ea trimite la date psihice, adică iraţionale, logic impredictibile. Cu alte cuvinte: trebuie să deosebim între ideea logică şi realitatea psihologică a Trinităţii. Ultima ne trimite direct la concepţiile egiptene, cu multe secole mai vechi, şi astfel la arhetip, la legitimitatea existenţială efectivă şi veşnică a ideii trinitare în genere.

197 Faptul psihologic sună astfel: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Zicând „Tată", din el în mod logic derivă „Fiu"; dar nici din „Tatăl", nici din „Fiul" nu derivă logic „Duhul Sfânt". Aici trebuie să fie vorba de un fapt special care se bazează pe altă premisă. După vechea doctrină, Duhul Sfânt este „vera persona, quae a filio et patre missa est" [„Persoană adevărată, trimisă de Fiul şi de Tatăl"]. „Processio a patre filioque" [„purcederea de la Tatăl şi de la Fiul"] este un „a-fi-suflat" şi nu o „zămislire" ca în cazul Fiului. Această reprezentare stranie corespunde unei separări, existente încă din Evul Mediu, între „corpus" şi „spiramen" (suflare), prin acesta înţelegându-se ceva mai mult decât doar „respiraţie". Astfel s-a desemnat, de fapt, *anima*, care este un suflu, după cum sugerează şi numele ei (*anemos* = vânt). Acest suflu este, ce-i drept, o activitate a corpului, dar care, gândită autonom, este o substanţă (sau ipostază) alăturată corpului. Asta vrea să spună că trupul trăieşte, dar „viaţa" este reprezentată ca ceva autonom adăugat, anume ca un suflet independent de corp. Aplicând la formula Trinităţii, ar trebui deci să spunem: Tatăl, Fiul şi Viaţa, care provine din amândoi sau care e trăită de amândoi. Duhul Sfânt ca Viaţă e o noţiune care nu poate fi derivată logic din identitatea Tată/Fiu, ci reprezintă mai degrabă o idee psihologică, adică un fapt care se sprijină pe o concepţie primordială iraţională. Concepţia primordială e arhetipul pe care îl întâlnim cel mai clar în teologia regală egipteană. După cum am văzut, acolo există Zeul-Tată, Ka-mutef (procreatorul) şi Fiul. Ka este spiritul vieţii, principiul vital propriu omului sau zeului, care poate fi interpretat, pe bună dreptate, ca „suflet" sau ca dublu spiritual. El este „viaţa" mortului şi poate fi de aceea pus în paralel, pe de-o parte, cu sufletul, pe de alta, cu „spiritul", cu „geniul" omului. Ka-mutef reprezintă, după cum am

văzut, o ipostaziere a forței de zămislire.[66] Duhul Sfânt este, și el, o forță vitală și zămislitoare ipostaziată.[67] E vorba deci în cazul Trinității creștine de o reprezentare arhaică de fapt, care însă tocmai de aceea are o valoare atât de neobișnuită, semnificând întruchiparea supremă, ipostaziată a faptului-de-a-fi-gândit (triada bidimensională!). Oricum forma este încă concretă, arhetipul fiind reprezentat de raportul dintre „Tată" și „Fiu". Dacă n-ar fi decât asta, arhetipul ar consta dintr-o diadă. Un al treilea element cu funcție de legătură apare între „Tată" și „Fiu", el este spirit și nu are formă omenească. Astfel, relația masculină (Tată–Fiu) a ordinii naturale, în care există și mame și fiice, este suspendată și transferată într-un spațiu din care elementul feminin este exclus: în vechiul Egipt, ca și în creștinism, Născătoarea de Dumnezeu este în afara Trinității. A se vedea brusca respingere a Mamei la nunta din Cana (*Ioan*, 2, 4; „Ce ne privește pe mine și pe tine, femeie?") și în templu, unde îl căuta pe copilul de doisprezece ani (*Luca*, 2, 49: „De ce era să Mă căutați? Oare nu știați că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?"). Cred că nu greșim, presupunând că acest spațiu special, în care este ascunsă relația Tată–Fiu, este acela al misterelor primitive, al inițierilor masculine. Există triburi la care le este interzis femeilor, sub pedeapsa cu moartea, să privească acțiunile misterelor. Prin inițieri, tinerii sunt sistematic înstrăinați de mamele lor, iar prin renaștere sunt transformați într-un soi de spirite. Această idee arhetipală se continuă prin celibatul preoților până în ziua de azi.[68]

Actul de gândire care se ascunde în relația înălțată dintre Tată și 198
Fiu rezidă în evidențierea unei forme invizibile, a unui „spirit" care

66 Ka-ul regilor poartă chiar un nume individual. Astfel, în cazul lui Thutmosis al III-lea, „Ka cel viu al stăpânului peste ambele țări" se numește „taurul învingător care strălucește în Teba". (Erman, *Ägypten...*, p. 414)

67 Această poziție alăturată a Duhului apare și în Vechiul Testament, oricum însă mai mult sub forma unei „facultăți" a lui Dumnezeu decât a unei ipostaze. Totuși, aceasta din urmă se apropie mult de propoziția din *Isaia*, 48, 16: „Κύριος Κύριος ἀπέστειλέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ." [„Și acum, Domnul Dumnezeu mă trimite cu Duhul Său!"].

68 Pentru preistoria grecilor, vezi în această privință expunerea instructivă din HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, cap. I.

reprezintă chintesenţa vieţii masculine. Viaţa corpului sau a unui om este postulată ca fiind ceva anume, cumva diferit de acesta din urmă. De aici derivă, de pildă, ideea de Ka sau de suflet nemuritor care se poate separa de corp şi a cărui existenţă nu depinde de acesta. Primitivii au în atare privinţă reprezentări bogate despre suflete, de exemplu despre unele care sunt nemuritoare, despre altele care sunt doar slab legate de corp şi de aceea pot ieşi din ele şi se pot pierde noaptea, se pot rătăci în vis sau pot fi luate captive, chiar de suflete care nu sunt deloc în corp şi aparţin totuşi unor oameni, ca sufletul boşimanului care trăieşte afară, în pădure, în corpul unui animal. Aşezarea persoanei alături de viaţă este o realizare psihologică ce se bazează în primul rând pe faptul că un spirit puţin diferenţiat, neputând încă să gândească abstract, este incapabil să facă subsumări. El poate doar să pună alături însuşirile pe care le observă la lucruri: de pildă, omul şi viaţa lui, sau boala lui — eventual ca demon —, sau sănătatea lui, sau prestigiul lui ca mana etc. Acesta este, cum s-a văzut, şi cazul egipteanului Ka. Tată–Fiu–Viaţă sau forţă de zămislire prin excluderea Născătoarei de Dumnezeu constituie formula patriarhală care „plutea în aer" cu mult înainte de era creştină.

199 Potrivit definiţiei sale, Tatăl este *prima causa*, Demiurgul creatorul, *auctor rerum*, autorul lucrurilor care, pe o anumită treaptă a culturii care încă nu reflectează, poate fi tocmai Unul. Din Unul urmează prin scindare Celălalt. Această scindare nu trebuie să fie manifestă atât timp cât nimeni nu se poziţionează cumva critic faţă de *auctor rerum*, adică atât timp cât o cultură nu reflectează la această unitate şi nu începe să critice opera în care acest creator se revelează. Departe de judecata critică şi de conflictul moral, sentimentul uman de unitate nu se atinge de *patris auctoritas*.

200 Am observat această stare de unitate originară a lumii paterne la un trib de negri din Mount Elgon. Aceşti oameni aveau convingerea că creatorul făcuse totul bine şi frumos. Când am întrebat: „Dar animalele rele care vă ucid vitele?", au răspuns: „Leul e bun şi frumos." „Şi bolile voastre groaznice?" Au spus: „Tu stai în soare, şi e frumos." Am fost impresionat de acest optimism. Dar seara, pe la şase, această filosofie se întrerupe brusc, cum am descoperit curând. După apusul

soarelui stăpânește o altă lume, o lume întunecată, lumea lui *ayîk*, care e răul, primejdia, dătătorul de spaimă. Filosofia optimistă încetează și se instalează filosofia spaimei de duhuri și a practicilor magice, destinate să apere de rău. Odată cu răsăritul soarelui se reîntoarce optimismul, fără ca astfel să apară vreo contradicție interioară.

Om, lume și divinitate sunt inițial un tot, o unitate pe care nu o 201
tulbură nicio critică. Este lumea Tatălui, pe de-o parte, și a omului în stare infantilă, pe de alta. Cu toate că douăspreze ore din douăzeci și patru sunt trăite de fiecare dată în credința în întuneric și în lumea întunericului, nu apare niciodată îndoiala, oamenii nu se întreabă dacă nu cumva zeul este și un altul. Faimoasa întrebare cu privire la originea răului încă nu există în epoca Tatălui. Ca problemă de principiu a conștiinței morale, ea apare abia odată cu creștinismul. Lumea Tatălui desemnează evident vremea caracterizată de unitatea inițială — unitate frumoasă, urâtă sau dătătoare de spaimă. Dar când se ridică întrebarea: „De unde vine răul, de ce lumea asta e atât de rea și imperfectă? De ce boli și atâtea lucruri oribile? De ce trebuie să sufere omul?", atunci apare reflecția care judecă revelația Tatălui prin lucrarea lui și, odată cu ea, se naște îndoiala care exprimă distrugerea unității primordiale. Se ajunge la concluzia că creația e imperfectă, ba chiar că nici creatorul nu a făcut față în suficientă măsură sarcinii sale. Bunătatea și puterea Tatălui nu poate fi singurul principiu cosmogonic. De aceea el trebuie să fie completat de altul. Lumea Tatălui este principial schimbată și înlocuită de lumea Fiului.

Asta s-a întâmplat în acea epocă în care spiritul grec a inaugurat 202
critica lumii, în epoca gnozei în sens foarte larg, din care mai apoi și-a tras originea creștinismul. Arhetipul zeului salvator și al omului primordial este străvechi. Nu știm cât de veche e această idee. Fiul, zeul revelat care se jertfește de bunăvoie sau silit pentru ca o lume să poată lua naștere, sau ca astfel lumea să fie mântuită de rău, se regăsește în noțiunea de *puruṣa* din filosofia indiană, ca și în reprezentarea proto-antroposului Gayomard din Persia. Gayomard, ca fiu al zeului luminii, cade victimă Întunericului și trebuie eliberat din Întuneric spre mântuirea lumii. Acesta e modelul figurii gnostice a salvatorului și a învățăturii despre Christos ca mântuitor al oamenilor.

203 Nu e greu de văzut că acea concepţie despre lume care a ridicat problema originii răului şi a luminii corespundea unei alte lumi, în care oamenii aspirau la mântuire şi la acea desăvârşire când mai erau una cu Tatăl. Aspirau să se întoarcă în împărăţia Tatălui, dar ea era definitiv pierdută, căci avuseseră loc o creştere ireversibilă a conştiinţei umane şi o autonomizare a ei. Prin această transformare ei s-au îndepărtat de lumea Tatălui şi astfel a luat naştere lumea Fiului cu drama divină a mântuirii şi cu povestirea cultică a acelor lucruri pe care Dumnezeul-om le-a săvârşit de-a lungul vieţii sale pământeşti.[69] Viaţa Dumnezeului-om dezvăluie acum lucruri care fuseseră cu neputinţă de cunoscut în Tatăl ca Unul. Căci Tatăl ca Unul primordial nu era determinat şi determinabil şi nu putea să fie, sau să fie numit, „Tatăl" în sens propriu. Prin încarnarea lui în Fiu, el devine „Tatăl" şi devine astfel determinat şi determinabil. Devenind Tatăl şi devenind om, el revelează în zona umană taina dumnezeirii sale.

204 Una din aceste revelaţii este Duhul Sfânt, care, ca fiinţă antediluviană, veşnică, ce-i drept, dar cumva empirică în această lume, apare abia după ce Christos părăseşte scena pământească. El este pentru apostoli ceea ce era înainte, ca să spun aşa, Christos pentru ei. El le va conferi puterea desăvârşită de a săvârşi lucrări care sunt poate mai mari decât acelea făcute de Fiu (*Ioan*, 14, 12). Duhul Sfânt este o figură care îl înlocuieşte întocmai pe Christos şi corespunde cumva cu ceea ce Christos a obţinut de la Tatăl. Fiul descinde din Tatăl şi amândurora le este comună lucrarea vitală a Duhului Sfânt care, potrivit definiţiei creştine, este insuflată de amândoi. Fiind o a treia entitate comună între Tată şi Fiu, Duhul Sfânt semnifică o anulare a diadei, a „îndoielii" din Fiu. El este de fapt acel Trei care desăvârşeşte triada şi restaurează astfel unitatea. În Duhul Sfânt culminează propriu-zis desfăşurarea lui Unu, după ce acesta, în calitate de Tată, s-a opus Fiului. Coborârea în corpul omenesc semnifică în sine devenirea unei alterităţi, o punere-în-opoziţie cu sine. Din acest moment există doi,

69 Trimit aici la prezentarea detaliată a morţii şi a renaşterii divinului (κοῦρος) la HARRISON, *loc. cit.*

Unul și Celălalt, ceea ce semnifică o anumită tensiune.[70] Ea se manifestă în destinul plin de suferință al Fiului[71] și, la sfârșit, în mărturisirea acestuia de a fi părăsit de Dumnezeu (*Matei*, 27, 46).

Duhul Sfânt este, ce-i drept, zămislitorul Fiului (*Matei*, 1, 18), dar 205
ca Paraclet, el este în același timp și moștenirea lăsată de Fiu. El duce mai departe, în multe privințe, opera de mântuire, coborând asupra acelora care corespund alegerii divine. Paracletul este astfel figura care încununează lucrarea de mântuire, pe de-o parte, și cel puțin sugerează autorevelarea lui Dumnezeu, pe de alta. Putem de aceea spune că Sfântul Duh reprezintă împlinirea dumnezeirii și a dramei divine. Căci, corespunzând unei stări de reflecție, deci mai conștiente, a omenirii, Trinitatea este, fără îndoială, o formă de reprezentare a lui Dumnezeu superioară aceleia a simplei Unități.

Ideea trinitară a unui proces al vieții interdivine, a cărei schiță 206
generală am prezentat-o aici, există, cum am văzut, în bună parte încă din epoca precreștină și reprezintă în esență o continuare și o diferențiere a ritului inițial de înnoire și a legendei sale cultice. Precum zeii misterelor, și acestea au dispărut spre a reapărea sub altă formă de-a lungul istoriei. Spre începutul epocii noastre a avut iarăși loc o astfel de dispariție generală a vechilor zei și s-a produs, în vederea mântuirii, o nouă naștere divină cu emoțiile unor noi mistere. E de la sine înțeles că o sprijinire conștientă oarecare pe tradițiile deja existente ale misterelor ar fi împiedicat reînnoirea și renașterea. Trebuia să fie o revelație complet autonomă și total neprejudiciată, pe cât posibil lipsită de orice premise, spre a putea să aducă în lume un nou δρώμενον (acțiune cultică) și o nouă legendă cultică. Abia relativ târziu s-au observat paralele izbitoare cu legenda lui Dionysos, declarată lucrare diavolească. Această atitudine a creștinismului timpuriu e absolut de înțeles: el s-a dezvoltat într-adevăr în acest mod inconștient și, în plus, aparenta lui lipsă de premise era o „conditio

70 Relația dintre Tată și Fiu nu este tocmai aritmetică, fiindcă în calitate de „unul" și de „celălalt" ei sunt încă legați în Unul primordial și sunt, ca să spun așa, veșnic pe punctul de a deveni Doi. De aceea Fiul este „veșnic" zămislit de Tatăl, iar jertfa morții este un act prezent „în veșnicie".

71 Cf. πάθη a lui Dionysos care constituie paralela din domeniul grecesc.

sine qua non" a existenţei sale eficiente. Nimeni nu se poate îndoi de superioritatea multiplă a revelaţiei creştine faţă de etapele păgâne care i-au premers, motiv pentru care e cu adevărat inutil să se insiste azi pe lipsa de premise şi de istorie a Evangheliei, având în vedere că ea mişună de premise istorice şi psihologice.

3
SIMBOLURILE

Ignorându-şi total reînnoirea, drama trinitară a mântuirii (şi nu 207
o noţiune intelectuală a acesteia) a ieşit în lume, la lumina zilei într-un nou eon. Spre a nu mai vorbi de aşa-zisele prefigurări din Vechiul Testament, nu există nici în Noul Testament un singur loc în care Trinitatea să fie exprimată intelectualmente inteligibil.[72] E mai degrabă vorba în principal de o formulă triplă de binecuvântare, ca de pildă în finalul celei de-a doua *Scrisori către Corinteni*:

„Harul Domnului nostru Isus Christos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi"[73] sau ca la începutul primei *Scrisori a lui Petru*: „... după cea mai dinainte ştiinţă a lui

72 Aşa-numita *Comma Ioanneum*, o excepţie în această privinţă, este atestată târziu şi are o origine îndoielnică. Un „textus per se dogmaticus und revelatum explicitum" [„un text în sine dogmatic şi revelat explicit"] ar fi cea mai puternică dovadă de apariţie a Trinităţii în Noul Testament. E vorba de *1 Ioan* 5, 7: „Trei anume sunt care mărturisesc: Sfântul Duh şi apa şi sângele; şi aceştia trei una sunt" (adică mărturia lor concordă în aceea că Christos a venit „în apă şi sânge"). Vulgata a introdus ulterior „Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt." [Aceasta e şi versiunea Bibliei sinodale: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Sfântul Duh, şi Aceştia trei Una sunt" — *N. t.*] De observat că în textul grecesc cele trei neutre: πνεῦμα, ὕδωρ şi αἷμα sunt urmate de un pl. masc., anume οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

73 *2 Corinteni* 13,13. Formula de la botez „în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh" intră în aceeaşi categorie. Autenticitatea ei e îndoielnică. Se pare că iniţial se boteza doar în numele lui Isus Christos. Formula nu apare la *Marcu* şi nici la *Luca*. Cf. KRUEGER, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 11.

Dumnezeu-Tatăl, şi prin sfinţirea de către Duhul, spre ascultare şi stropirea cu sângele lui Isus Christos."[74] (La fel în *Scrisoarea lui Iuda* 21.) În favoarea Trinităţii se citează *1 Corinteni* 12, 4–6. Aici suntem însă doar asiguraţi emfatic că Duhul este *unul* (tot aşa în *Efeseni* 4, 4–6), ceea ce ar fi mai mult un gest de apărare împotriva deprinderilor politeiste sau polidemonice decât o subliniere a Trinităţii. Şi imediat în epoca postapostolică formulele triadice sunt curente; astfel, de pildă, în prima *Epistolă a lui Clement* 46, 6[75]: „Avem un singur Dumnezeu, un singur Christos şi un singur Duh." EPIPHANIUS relatează chiar că Christos şi-ar fi învăţat ucenicii că „el este Tatăl, el este Fiul, el este Duhul Sfânt" (ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα, τὸν αὐτον εἶναι Υἱον, τὸν αὐτον εἶναι ἅγιον Πνεῦμα).[76]

208 El a luat această propoziţie din *Evanghelia egipteană* apocrifă, din care s-au păstrat, din păcate, doar câteva fragmente. Formularea este semnificativă, căci lasă să se vadă o încercare clară de a enunţa o noţiune trinitară (modală).[77]

209 Esenţialul rezidă nu în faptul că *Noul Testament* nu posedă o formulă ternară, ci că în el apar cele trei figuri, în evidentă relaţie reciprocă, anume Tatăl, Fiul zămislit prin Duhul Sfânt şi Duhul Sfânt. Formule de binecuvântare, atribute şi condiţii solemne (de pildă *trishagion*-ul) au avut dintotdeauna un caracter magic ternar.[78] În ce priveşte Trinitatea din *Noul Testament*, ele nu au, ce-i drept, nicio relevanţă; dar există şi, precum cele trei Persoane divine, au semnele clare ale unui arhetip activ care operează dincolo de suprafaţă şi prilejuieşte astfel formaţii triadice. Această dezvoltare demonstrează

74 *1 Petru* 1, 2.

75 IRINEU îl numeşte pe CLEMENS ca fiind al treilea episcop roman după Petru. Datarea Clementinelor este controversată. Se pare că aparţin celei de-a doua jumătăţi a secolului al II-lea. [În altă traducere HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 497.]

76 *Panarium, Haer.* LXII, II [MIGNE, PG XLI, col. 1052 şi urm.].

77 Ar data de la începutul secolului al II-lea (HENNECKE, *loc. cit.*, p. 58).

78 Aici intră de pildă amintita împărţire a ascendenţei lui Christos din *Matei* 1, 17 în 3 x 14 generaţii. Cf. rolul celor 14 strămoşi ai regelui în Egipt (JACOBSOHN, *loc. cit.*, pp. 66 şi urm.).

că arhetipul trinitar lucrează încă din *Noul Testament*, căci succedența este în mare măsură efectul precedenței. Această propoziție este valabilă în special acolo unde, precum în cazul Trinității, e vorba de efectul unui conținut care există inconștient, deci efectul tocmai al arhetipului. Într-adevăr, așa cum au arătat Crezurile ulterioare, la sinoadele Părinților Bisericii s-au dus consecvent până la capăt, respectiv până la *homoousie*, aluziile la Trinitatea divină din scrierile neotestamentare, ceea ce s-a produs inconștient în măsura în care Părinții nu cunoșteau modelul egiptean, care atinsese deja odată nivelul lui ὁμοούσιος. Aceste efecte asupra posterității au fost urmările inevitabile ale intuirii Trinității existente în epoca creștinismului primitiv și nu au însemnat altceva decât amplificări ale arhetipului constelat. În măsura în care acestea s-au succedat în mod absolut naiv și neștirbit, au demonstrat direct că ceea ce sugerează *Noul Testament* este, așa cum consideră și Biserica, într-adevăr Treimea.

Deoarece nu se știa exact ce se revelase atât de brusc în „Fiul omului" și se avea încredere doar în interpretările existente, efectele care au durat secole de-a rândul n-au însemnat de fapt altceva decât desfășurarea treptată în conștiință a arhetipului, respectiv receptarea lui în posibilitățile conceptuale oferite de Antichitate.[79] În acest ecou istoric se poate recunoaște ceea ce s-a revelat inițial printr-o iluminare bruscă și i-a impresionat pe oameni, fără ca ei, la rândul lor, să fi înțeles în suficientă măsură ce se întâmplase spre a putea să-i dea acelui lucru o formulare clară. Pentru desfășurarea și formularea conținuturilor „revelate" era nevoie de timp și de distanță. Rezultatele acestei activități spirituale s-au cristalizat în teze, așa-numitele dogme, a căror totalitate a fost rezumată în așa-numitul *symbolum*, Crez. Considerat din unghiul de vedere al psihologiei, un astfel de *breviarum fidei* are pe bună dreptate numele de *symbolum*, căci este o expresie simbolică, o imagine antropomorfă, pentru o stare de fapt transcendentă — folosesc termenul în sens psihologic[80] —, indeterminabilă și inexplicabilă rațional. 210

79 Acest proces începe, după cum se știe, încă de la *Evanghelia după Ioan*.

80 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen.

A. Symbolum apostolicum

211 Încercările de a face astfel de rezumate au început destul de timpuriu, dacă e să dăm crezare tradiţiei. Ambrosius, de pildă, relatează că mărturisirea de credinţă la botez, în uz la biserica din Milano, provine de la cei doisprezece Apostoli.[81] Ea este atestată din secolul al IV-lea şi sună astfel:

> Cred în Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul şi în Isus Christos, fiul său înnăscut, Domnul nostru, care s-a născut din Duhul Sfânt şi Maria Fecioara, a fost răstignit în timpul lui Pontius Pilat, a fost îngropat şi a înviat a treia zi, s-a suit la cer şi stând de-a dreapta Tatălui iarăşi va veni să-i judece pe cei vii şi pe cei morţi, şi în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică, în iertarea păcatelor şi în învierea în trup.

212 Acest Crez se mişcă de fapt încă pe de-a-ntregul la nivelul *Evangheliilor* şi al *Epistolelor*. Există trei figuri divine care nu se află în niciun fel de contradicţie cu Unul Dumnezeu. Trinitatea nu este explicită aici, ci există latent, la fel cum se spune în cea de *A doua epistolă a lui Clement* despre Biserica preexistentă: „Ea era anume în duh aici." Încă din primele timpuri era evident că Christos ca Logos era însuşi Dumnezeu (*Ioan* 1,1). La Pavel, el preexistă în chipul lui Dumnezeu. (Cf. faimosul pasaj kenotic din *Filipeni* 2, 6: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai ca Dumnezeu" (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ = *esse se aequalem Deo*). De asemenea, există pasaje în *Epistole*, care îl confundă pe Christos cu Duhul Sfânt sau în care cei trei sunt priviţi ca unul, precum în *2 Corinteni* 3, 17: „Domnul este Duh ..." (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν = *Dominus autem Spiritus est*). Dacă în următorul verset este vorba de „slava Domnului" (δόξα κυρίου = *gloria Domini*), s-ar zice că „Domn" trimite mai întâi la Christos. Dar dacă luăm în considerare întreg pasajul, versetele 7–18, atunci vedem că slava se referă şi la Dumnezeu; de unde reiese promiscuitatea celor trei figuri. Aceasta este Trinitatea latentă.

81 *Explanatio Symboli ad Initiandos*, VII, 156 [Migne, PL XVII, col. 1193 şi urm.]. Ambrosius a murit în 397.

B. Simbolul lui Grigorie Taumaturgul

213 Cu toate că „Apostolicum" nu stipulează *expressis verbis* Trinitatea, ea există deja „ecleziastic" încă din perioada timpurie, și până la urmă e o pură pedanterie a insista, cum se face de multe ori, pe faptul că „a fost născocită abia mult mai târziu". În această ordine de idei trebuie să amintesc de acea viziune a lui Grigorie Taumaturgul (210–270), în care i-au apărut Beata Virgo Maria și Sfântul Ioan spre a-i comunica un simbol, pe care el l-a notat mai apoi imediat.[82] Acesta sună astfel:

„Unul Dumnezeu, Părinte al Cuvântului viu, Înțelepciune și Putere existând întru sine, Icoană veșnică, Zămislitor desăvârșit al Desăvârșirii, Părinte al singurului Fiu înnăscut. Unul Stăpân, Unic din Unic, Dumnezeu din Dumnezeu, Icoană a divinității și Chip aidoma al ei, Cuvânt lucrător, Sumă a Înțelepciunii atotcuprinzătoare, Putere creatoare a întregii creații, Fiu adevărat al Tatălui adevărat, (Fiu) Nevăzut al Nevăzutului (Tată), Nepieritor al Nepieritorului, Nemuritor al Nemuritorului, Veșnic al Veșnicului. Și Unul Duhul Sfânt care își are ființa în Tatăl și a apărut prin Fiul, Chip al Fiului, (Chip) desăvârșit al desăvârșitului (Tată), Temei al lucrurilor vii, Sfințenie, Corifeu al sfințeniei, în care a apărut Dumnezeu-Tatăl care este peste toate și în toate, și Dumnezeu-Fiul, care este prin toate. Treime desăvârșită, neseparată și neînstrăinată în slavă și veșnicie și stăpânire.[83]"

214 Acest Credo trinitar a dobândit curând o mare autoritate, deci cu mult înainte de apariția atestată a „Apostolicum"-ului, care e mult mai puțin explicit. Grigorie a fost până spre 238 un discipol al lui Origene. Acesta (182–251) folosește noțiunea de Trinitate[84] și reflectează la ea, în special se gândește la așa-numita οἰκονομία, *oeconomia* sau *dispositio*, adică administrarea sau, mai bine, cârmuirea de către Trinitate. El scrie în acest sens:

82 Relatat în biografia lui Grigorie de Nyssa [*De vita S. Gregorii Thaumaturgi* în Migne, PG XLVI, col. 911–914].

83 Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, pp. 10–17. [Traducere de Jung.]

84 Noțiunea apare mai întâi la Tertullian († pe la 220).

„Consider că Dumnezeu-Tatăl, care cuprinde totul, ajunge la orice făptură, împărtășind fiecăruia din ființa Sa; El este cel care este. Mai mic decât Tatăl, Fiul a ajuns doar până la rațională (*rationabilia*, spiritualul din om). Față de Tatăl, el este pe locul al doilea. Duhul Sfânt e și mai mic, ajunge doar la nivelul sfinților. Rezultă de aici că puterea Tatălui e mai mare decât aceea a Fiului și a Duhului Sfânt; și, la rândul ei, valoarea Duhului Sfânt e mai mare decât aceea a celorlalte făpturi sfinte.[85]"

Pentru ORIGENE esența Duhului Sfânt nu este clară; astfel el scrie:

„Deci despre Duhul lui Dumnezeu care plutea peste ape, așa cum stă scris la începutul facerii lumii, cred că nu e altul decât Duhul Sfânt"; iar mai înainte scrie: „Într-adevăr, n-am putut găsi până acum în Sfânta Scriptură nicio afirmație în care Duhul Sfânt să fie desemnat ca ceva făcut (*factura*) sau ca creație...[86]"

C. SIMBOLUL NICEEAN

215 Speculația trinitară atinsese demult punctul culminant când conciliul de la Niceea, din 325, a creat un nou simbol (așa-numitul simbol niceean[87]). El sună astfel:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl atotputernicul, creatorul tuturor lucrurilor văzute ca și nevăzute. Și într-unul Domn, Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu, care din Tatăl s-a născut, s-a înnăscut — adică: (provenind) din ființa Tatălui — Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat, născut din Dumnezeu adevărat, nu creat, de aceeași ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, prin care toate lucrurile s-au făcut, în cer ca și pe pământ, care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire s-a coborât și s-a întrupat, a devenit om, care a pătimit și a înviat a treia zi, s-a înălțat la cer, de unde va veni să judece viii și morții. Și întru Duhul Sfânt. Cei însă

85 *De principiis* I, III, 5 [MIGNE, PG XI, col. 115 și urm.].

86 *Loc. cit.*, III, 3.

87 „Niceean [*nicaënisch*] în loc de incorectul „nicaean" [*nicaenisch*] (*Theol. Zeitschrift* 1946/5, pp. 396 și urm.)

care spun: a fost (o vreme), în care nu era, sau n-a fost înainte de a fi fost născut, sau a apărut din neființă, sau spun: El e dintr-o altă formă de existență (ὑπόστασις) ori esență (οὐσία), sau Fiul lui Dumnezeu e ceva creatural, sau schimbător sau supus transformării, pe aceştia Biserica catolică şi apostolică îi blestemă."

Se pare că un episcop spaniol, HOSIUS DE CORDOBA, a fost acela 216
care i-a propus împăratului decisivul ὁμοούσιος τῷ πατρί. El n-a apărut abia atunci, ci îl întâlnim deja la TERTULLIAN ca „unitas substantiae". Noțiunea de *homoousie* şi-a găsit aplicarea şi în gnosticism, cum ar fi la valentinienii lui IRINEU (de la 140 până la cca 200), la care eonii sunt concepuți ca fiind de o aceeaşi esență cu creatorul lor, Bythos.[88] Interesul acestui Crez se concentrează pe relația Tată–Fiu, în vreme ce Duhul Sfânt abia este pomenit.

D. SIMBOLUL NICEEANO-CONSTANTINOPOLITAN, ATHANASIAN ŞI LATERANIAN

Un progres esențial e adus de următoarea formulare din aşa-nu- 217
mitul „simbol niceeano-constantinopolitan" din 382. El sună după cum urmează:

„Credem Într-unul Dumnezeu, Tatăl atotputernicul, creatorul cerului şi al pământului, al tuturor văzutelor şi nevăzutelor. Şi într-unul Domn Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu unul-născut, care din Tatăl s-a născut înainte de toți vecii, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu creat, cel de o ființă cu Tatăl, prin care toate lucrurile s-au făcut, care pentru noi, oamenii, şi pentru mântuirea noastră s-a coborât din ceruri şi s-a întrupat din Duhul Sfânt şi din Maria Fecioară şi s-a făcut om, şi s-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat, a pătimit şi s-a îngropat şi a înviat a treia zi după Scripturi şi s-a suit la ceruri, şade de-a

88 Mai exact spus, unitatea de esență stă în aceea că eonii provin din Logos, acesta din Nous, emanație nemijlocită din Bythos. Cf. IRINEU, *Adv. haer.*, II, 17, 4 [MIGNE, PG VII, col. 762/3; germană: *loc. cit.*, p. 140]. Această scriere a apărut între 180 şi 190.

Dreapta Tatălui, şi iarăşi va să vină cu mărire să judece viii şi morţii, a cărui stăpânire e fără sfârşit. Şi întru Duhul Sfânt care e Domn şi făcător de viaţă, care purcede din Tatăl, care e împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit, şi care a grăit prin prooroci. Într-una sfântă, catolică şi apostolică Biserică. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor. Aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să vină. Amin."

218 În acest Crez, Duhului Sfânt i se dă atenţia cuvenită: el este „Domn" şi este slăvit „împreună cu Tatăl şi cu Fiul". Dar el provine doar din Tatăl. Acest punct a prilejuit o mare dispută în jurul aşa-numitului „filioque", anume în jurul întrebării dacă Duhul Sfânt nu provine şi din Fiul, nu doar din Tatăl. Pentru a face din treime o unitate deplină, *filioque* era la fel de necesar ca şi *homoousia*. Mai întâi, „Athanasianum"-ul[89], denumit astfel în chip eronat, a fixat în mod categoric egalitatatea celor trei Persoane. Datorită caracterului său particular, a stârnit multă indignare printre teologii raţionalişti şi liberali. Dau aici drept exemplu un fragment de la început:

„Aceasta este însă credinţa catolică prin care noi slăvim pe unul Dumnezeu în Treime şi Treimea în unitate şi nu amestecăm Persoanele şi nici nu separăm fiinţa. Căci una este Persoana Tatălui, alta aceea a Fiului, şi alta a Duhului Sfânt, şi totuşi Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt aceeaşi dumnezeire, aceeaşi splendoare, aceeaşi majestate veşnică. Cum este Tatăl, aşa este şi Fiul, aşa şi Duhul Sfânt. Necreat este Tatăl, necreat Fiul, necreat Duhul Sfânt. Necuprins este Tatăl, necuprins Fiul, necuprins Duhul Sfânt. Veşnic e Tatăl, veşnic Fiul, veşnic Duhul Sfânt. Şi totuşi nu trei Veşnicii, ci o singură Veşnicie, după cum nu sunt trei Necreaţi, şi nici trei Necuprinşi, ci un singur Necreat şi un singur Necuprins. Tot aşa este Tatăl atotputernic, Fiul atotputernic, Duhul Sfânt atotputernic, şi totuşi nu sunt trei Atotputernici, ci un singur Atotputernic. Tot aşa Tatăl este Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu, Duhul Sfânt e Dumnezeu; şi doar nu sunt trei Dumnezei, ci e un singur Dumnezeu. Tot aşa Tatăl e Domn, Fiul e Domn, Duhul Sfânt e Domn; şi totuşi nu sunt trei Domni, ci e un singur Domn. Şi după cum,

89 După cuvintele de început „quicumque vult salvus esse" [„Orişicine voieşte să se mântuiască"], el se numeşte şi *Symbolum Quicumque*. El nu provine de la ATANASIE.

potrivit adevărului creștin, trebuie să recunoaștem în orice Persoană pe Domnul Dumnezeu, tot așa, potrivit credinței catolice, nu putem vorbi de trei Dumnezei sau de trei Domni. Fiul purcede numai de la Tatăl, nu e făcut, nici creat, ci zămislit. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, nu e făcut, nici creat, nici zămislit, ci doar purces din El. Astfel este doar un Tată, nu trei Tați, un Fiu, nu trei Fii, un Duh Sfânt, nu trei Duhuri Sfinte. Și în această Treime nu este nimic de mai înainte sau de mai apoi, nimic mai mare sau mai mic, ci toate trei Persoanele sunt la fel de veșnice și la fel de mari, așa încât, precum s-a spus mai sus, trebuie slăvită atât Treimea în unitate, cât și Unitatea în Treime. Cine vrea să se mântuiască trebuie deci să considere astfel Treimea."

Aici Trinitatea ca schemă conceptuală este echilibrată și perfect 219
dezvoltată. *Homoousia* leagă în egală măsură toate Persoanele. O altă diferențiere a adus „Simbolul sinodului lateranian" din 1215. Amintesc aici doar începutul:

Credem cu tărie și mărturisim cu simplitate că există un singur Dumnezeu adevărat, veșnic și nemărginit, atotputernic, neschimbător, de necuprins și de nespus, Tatăl și Fiul și Sfântul Duh; trei Persoane, dar o singură ființă, esență sau natură, absolut simplă. Tatăl nu purcede de la nimeni, Fiul purcede doar de la Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede de la amândoi în același fel, pururi fără început și sfârșit: Tatăl zămislește, Fiul e născut și Duhul Sfânt purcede, fiind de aceeași natură și de același rang, atotputernic și la fel de veșnic.

Acest simbol îl preia explicit pe „filioque" și astfel Duhului Sfânt 220
i se atribuie o acțiune și o importanță specială. Din câte pot să-mi dau seama, conciliul ulterior din Trident n-a adăugat Crezului nimic în plus care să aibă importanță pentru scopurile noastre.

Înainte de a încheia acest capitol, trebuie să amintesc că încă din 221
Liber de Spiritu et Anima[90], scriere în plin Ev Mediu, s-a întreprins o încercare de interpretare psihologică a Trinității: considerațiile pornesc de la premisa că se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu

90 Atribuită greșit lui AUGUSTIN. Cf. *Admonitio in librum de spiritu et anima* (*Opera* VI, col. 1138).

prin cunoaștere de sine.[91] *Mens rationalis*, adică intelectul rațional, este cel mai asemănător lui Dumnezeu, căci el este „excellenter et proprie ad similitudinem illius facta" [„făcut în mod admirabil și strict după asemănarea sa"]. Dacă intelectul își recunoaște asemănarea cu Dumnezeu, îi va fi cu atât mai ușor să-și recunoască și creatorul. Și astfel începe cunoașterea Trinității: intelectul vede cum din el derivă „înțelepciunea" (*sapientia*) și cum el o iubește pe aceasta. Din el însă și din înțelepciune derivă iubirea (*amor*), și astfel apar trei într-una, intelectul, înțelepciunea și iubirea. Înțelepciunea derivă din intelect și din ele derivă iubirea. Dumnezeu este izvorul oricărei înțelepciuni. El corespunde deci intelectului (νοῦς); înțelepciunea, de El însuși zămislită, corespunde Fiului (λόγος); iubirea însă corespunde duhului care suflă (πνεῦμα) între Tată și Fiu.[92] *Sapientia Dei* a fost adesea identificată cu logosul cosmogonic și deci cu Christos. Spiritul medieval derivă structura psihicului firește din Trinitate, în vreme ce punctul de vedere modern răstoarnă raportul.

91 „... quomodo per cognitionem nostri possimus ascendere ad cognitionem ipsius Dei." [„... în ce fel, prin cunoașterea de sine, putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu însuși"] (*loc. cit*, col. 1194 b).

92 „... et procedit amor ex ipsa <mente> et sapientia sua, quo amat ipsam genitam de se, et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quaedam in uno, mens, sapientia et amor. Et est sapientia de mente, et de mente et sapientia procedit amor; et surgit trinitas, et non recedit unitas: et sunt simul trinitas et unitas. Haec sic in nobis." — „Qui genuit, Pater est; qui genitus est, Filius est; et qui ab utroque procedit, Spiritus sanctus est." [„... iar iubirea purcede din acest <intelect> și din înțelepciunea sa, cu care o iubește pe cea născută din sine și, rămânând în sine, nu se desparte de el. Și se arată într-una: intelectul, înțelepciunea și iubirea. Înțelepciunea este din intelect, iar din intelect și înțelepciunea purcede iubirea; se ridică treimea și nu descrește unitatea: sunt, în aceleași timp, treime și unitate. Acestea sunt astfel în noi." — „Cel ce a născut este Tatăl; Cel născut este Fiul, iar ce purcede de la amândoi este Duhul Sfânt"] (*Loc. cit.*, col. 1195).

4
CELE TREI PERSOANE DIN PERSPECTIVĂ PSIHOLOGICĂ

A. Ipoteza arhetipului

Succesiunea seriei de simboluri ilustrează devenirea ideii de Trini- 222
tate de-a lungul secolelor. Dezvoltarea fie a evitat cu multă consecvenţă toate rătăcirile raţionaliste, fie le-a combătut cu succes, ca de pildă atât de plauzibila erezie arianică. Ea a ridicat în jurul primelor aluzii la Trinitate din Sfinta Scriptură o schelărie de idei, care pentru sofistul liberal este o *petra scandali*. Afirmaţiile „religioase" nu sunt însă niciodată raţionale, căci ele iau în considerare întotdeauna cealaltă lume, acel *mundus archetypus*, necunoscut minţii obişnuite, interesate doar de lucruri exterioare. Astfel, dezvoltarea ideii creştine de Trinitate a refăcut inconştient *ad integrum* arhetipul *homoousiei* dintre Tată, Fiu şi Ka-mutef existent în teologia egipteană a regilor. Nu în sensul că reprezentarea egipteană ar fi fost cumva arhetipul ideii creştine. După cum am arătat în altă parte, arhetipul nu este un factor concret, ci o dispoziţie care începe să acţioneze într-un moment dat al dezvoltării spiritului omenesc, prin aceea că ordonează materialul conştient în anumite figuri[93], respectiv ordonează reprezentările

93 Am fost adesea întrebat de unde vine arhetipul: dacă e sau nu dobândit. La această întrebare nu se poate răspunde direct. Potrivit definiţiei lor, arhetipurile sunt factori şi motive care ordonează în imagini elemente psihice (desemnabile ca arhetipale), şi anume într-un fel care poate fi întotdeauna recunoscut abia după efect. Ele există preconştient şi formează probabil dominantele structurale ale psihicului în genere, comparabile existenţei potenţiale, lipsite de evidenţă a reţelei

divinităţii în triade şi trinităţi, iar un număr de obiceiuri rituale şi magice în triplete sau ternarităţi, precum apotropaismele, formulele de binecuvântare sau de blestem, laudele etc. Acolo unde apare, arhetipul are caracter constrângător, determinat de inconştient, iar acolo unde efectul său e conştient, el e caracterizat de numinozitate. Nu e vorba niciodată de o născocire conştientă — ceea ce s-a considerat adesea necesar să se reproşeze speculaţiilor legate de Trinitate —, ci de faptul că toate disputele, sofismele, chiţibuşeriile, intrigile şi actele de violenţă, care deformează până la saţiu istoria acestei dogme, îşi datorează existenţa numinozităţii contrângătoare a arhetipului şi dificultăţii enorme de a-l insera pe acesta în lumea raţională a omului. Deşi, din motive politice, împăraţii au pus mâna pe dispute în propriul lor interes, acest fragment curios de istorie a spiritului nu poate fi nicidecum derivat din politic. Tot aşa nu pot fi făcute răspunzătoare pentru el cauze de ordin socio-economic. Singura cauză stă în apariţia „vestirii" creştine, prin care omul occidental a fost, psihic vorbind, revoluţionat. A fost vorba, potrivit atestărilor evanghelice şi mai ales Epistolelor pauline, de apariţia reală şi adevărată a Dumnezeului-om în cotidianul omenesc, însoţit de semne miraculoase, demne de un Fiu al lui Dumnezeu. Pe cât de obscur poate să pară nevoii moderne de realitate precisă sâmburele istoric al acestui fenomen, pe atât de sigur este că nu un vid acauzal a putut produce de-a lungul secolelor acele efecte psihice colosale. Referatele evanghelice, apărute din zel misionar, constituie, din păcate, o sursă evident săracă pentru încercările de reconstrucţie istorică. Ele ne vorbesc însă cu atât mai mult despre reacţiile psihologice ale lumii de atunci. Aceste reacţii şi spuneri se continuă cu istoria dogmei, în care ele mai sunt încă interpretate ca lucrare a Duhului Sfânt. O astfel de interpretare, despre a cărei valoare metafizică psihologia nu are în

cristaline din soluţia-mamă. Fiind condiţii *a priori*, arhetipurile reprezintă cazul psihic special, al acelui „pattern of behaviour", familiar biologilor, care conferă tuturor vieţuitoarelor modul lor specific de a fi. După cum manifestările acestui plan biologic fundamental se pot schimba în cursul dezvoltării, tot astfel şi acelea ale arhetipului. Empiric văzut, arhetipul nu a apărut niciodată în raza vieţii organice în general. El intră în acţiune odată cu viaţa.

niciun fel a se pronunţa, este de cea mai mare importanţă; ea exprimă faptul că a existat o opinie sau credinţă dominantă, după care operatorul propriu-zis al înţelegerii nu era intelectul uman, ci o instanţă exterioară conştiinţei. Acest fapt psihologic nu trebuie în niciun caz trecut cu vederea din motive legate de concepţia de viaţă. Argumente luministe, precum „Duhul Sfânt este o presupunere indemonstrabilă", nu pot fi măsurate prin constatări psihologice. (Până şi o obsesie este reală, chiar dacă conţinutul ei este, de fapt, aberant.) Psihologia are de a face cu fenomene psihice şi doar cu ele. Acestea pot fi chiar şi simple aspecte ale unor manifestări care, în sine, pot fi supuse şi altor modalităţi de interpretare. Astfel, afirmaţia după care Duhul Sfânt este inspiratorul dogmei vrea să spună că aceasta nu e născocită şi nu e nici rezultatul vreunei speculaţii, ci este motivată de cauze situate în afara conştiinţei, ba chiar în afara oamenilor. Asemenea afirmaţii şi altele asemănătoare apar regulat în cazul trăirilor cu caracter arhetipal. Ele sunt întotdeauna legate de sentimentul unui numen prezent. Un vis arhetipal, de pildă, îl poate fascina în asemenea măsură pe individ, încât să vadă în el o iluminare, un avertisment sau un ajutor supranatural. În timpurile moderne oamenii se sfiesc să se lase în voia unor astfel de experienţe, ceea ce trădează o sfială sacră în faţa numinosului. Indiferent de felul în care sunt constituite experienţele numinoase, ele au, toate, în comun faptul că izvorul lor e situat într-o zonă dinafara conştiinţei. După cum se ştie, psihologia foloseşte aici noţiunea de inconştient, şi anume în mod special pe aceea de inconştient colectiv, în opoziţie cu inconştientul personal. Cine respinge prima noţiune şi o recunoaşte doar pe a doua este silit să recurgă la explicaţii de natură personală. Idei colective şi în special idei manifest arhetipale nu pot fi însă niciodată deduse din ordinea bunurilor personale. Atunci când, de pildă, comunismul se revendică de Engels, Marx, Lenin şi de alţii, ca de părinţii săi, el ignoră pur şi simplu că reînnoieşte o orânduire socială arhetipală, străveche, existentă încă din epoca primitivă, fapt ce explică de altfel caracterul său „religios" şi „numinos" (adică fanatic). Tot atât de puţin ştiau Părinţii Bisericii că Trinitatea lor avea o preistorie veche de mii de ani.

223 Fără îndoială că doctrina despre Trinitate corespunde iniţial unei *orânduiri sociale patriarhale.* Situaţie în care nu se poate stabili dacă împrejurările sociale au produs ideea sau, invers, dacă ideea a revoluţionat mai întâi ordinea socială. Fenomenul creştinismului primitiv şi apariţia Islamului — spre a nu aminti decât de aceste două exemple — arată ceea ce pot face ideile. Laicul, care nu are nicio posibilitate de a observa complexe autonome, este de cele mai multe ori înclinat, în acord cu tendinţa generală, să deducă originea conţinuturilor psihice din lumea înconjurătoare. Pentru conţinuturile reprezentărilor conştiinţei această aşteptare este cu siguranţă întemeiată. În plus, există şi reacţii afective, iraţionale, precum şi impulsuri în direcţia ordonării (arhetipale) a materialului conştient, care provin din inconştient. Cu cât arhetipul apare mai clar, cu atât „fascinosum"-ul său acţionează mai puternic şi enunţul îl desemnează corespunzător ca fiind „demonic" (în sens de δαίμον) sau „divin". Un astfel de enunţ semnifică faptul de a fi cutremurat de un arhetip. Reprezentările care stau la baza enunţului sunt în mod necesar antropomorfe şi se deosebesc prin aceasta de arhetipul ordonator care, fiind inconştient, e ininteligibil.[94] Ele dovedesc însă că un arhetip a devenit *activ.*[95]

224 Astfel, istoria dogmei trinitare reprezintă apariţia treptată a unui arhetip, care ordonează reprezentările antropomorfe ale Tatălui şi Fiului, a ceea ce e însufleţit, ale feluritelor persoane etc. într-o figură arhetipală, adică numinoasă, anume în „Preasfânta Treime". Ea este interpretată de contemporanii acestor evenimente ca fiind ceea ce psihologia numeşte prezenţă psihică de dinafara conştiinţei. Atunci când există, ca în cazul de faţă, un *consensus generalis* legat de o idee, se poate vorbi de o prezenţă colectivă. Prezenţe asemănătoare sunt astăzi ideea fascistă şi cea comunistă, prima punând accentul pe forţa conducătorului, ultima pe comunitatea de bunuri din societatea primitivă.

225 „Sacralitate" înseamnă că o idee sau un lucru posedă o anumită valoare supremă, a cărei prezenţă îl reduce pe om, ca să spun aşa, la

94 Cf. explicaţiile mele în *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.*

95 Activarea unui arhetip se bazează foarte probabil pe o schimbare a stării de conştiinţă care pretinde o nouă formă de compensare.

tăcere. Sacralitatea este revelatoare; este forța iluminatoare care vine de la figura arhetipală. Omul nu se simte niciodată subiect, ci întotdeauna obiect al unui astfel de eveniment.[96] Nu el percepe sacralitatea, ci aceasta îl prinde și îl biruie; nu el recunoaște revelația ei, ci ea i se revelează, fără ca el să se poată lăuda cu o înțelegere adecvată. Totul se desfășoară aparent în afara sferei sale voliționale: sunt conținuturi ale inconștientului — mai mult decât atât, știința nu poate să constate, căci ea nu poate să depășească prin credință hotarele corespunzătoare esenței ei.

B. Christos ca arhetip

Trinitatea și viața intertrinitară apar ca un cerc închis în sine al 226
unei drame divine, la care omul participă cel mult ca parte pătimitoare. Procesul divin al vieții îl ia pe individ în posesie și îl constrânge de-a lungul mai multor secole să se preocupe de o manieră pasionat spirituală de probleme ciudate, pe care omul contemporan le-ar considera în mare măsură abstruze, dacă nu chiar absurde. Mai ales nu se înțelege ce anume ar trebui să însemne pentru noi Trinitatea din punct de vedere practic, etic sau simbolic. Chiar și teologii resimt speculația trinitară adesea ca fiind mai mult sau mai puțin o joacă inutilă de-a conceptele; există unii care s-ar descurca bine fără divinitatea lui Christos, iar rolul Duhului Sfânt în interiorul și în afara Trinității îi pun de-a binelea în încurcătură. David Friedrich Strauss spune despre „Symbolum Athanasianum": „Cu adevărat, cine jurase pe *Symbolum Quicumque,* acela abjurase legile gândirii omenești." Așa poate vorbi doar un om care nu se mai află sub impresia sacralității revelate, ci s-a reîntors la propria activitate spirituală. Ceea ce în raport cu arhetipul revelat este întotdeauna un inevitabil regres: înomenirea generoasă a lui Christos se trage din *homoiousie* și din arianism, iar

96 Koepgen face o observație pertinentă (*Die Gnosis des Chistentums*, p. 198): „Dacă există ceva ca un fel de istorie occidentală a spiritului ..., atunci ar trebui ca ea să fie văzută din perspectiva personalității omului occidental, care se trezește sub influența dogmei trinitare."

antitrinitarismul modern cultivă o imagine a lui Dumnezeu care e mai mult veterotestamentară sau islamică decât creştină.

227 Oricum, celui care abordează cu premise raţionaliste şi intelectualiste această problemă, precum STRAUSS, discuţiile şi argumentările patristice trebuie să i se pară de-a dreptul absurde. Dar că poate adopta cineva (chiar teolog fiind) astfel de criterii incomensurabile precum raţiune, logicitate şi altele asemenea dovedeşte că toate eforturile conciliilor şi ale teologiei scolastice n-au izbutit să transmită posterităţii o înţelegere a dogmei care să poată măcar sprijini credinţa. A rămas doar supunerea în credinţă cu renunţarea la propria voinţă de a înţelege. După cum arată experienţa, credinţa pierde adesea şi trebuie să se retragă în faţa unei critici care nu e deloc pe măsura obiectului ei. O astfel de critică se comportă întotdeauna didactic, adică răspândeşte iarăşi acea obscuritate pe care revelaţia voia s-o pătrundă mai înainte cu lumina ei: „Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt." [„Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o."] (*Ioan* 1, 5.)

228 Această critică ignoră, firește, că modul ei de abordare nu e pe măsura obiectului. Ea consideră că are de-a face cu factori raţionalişti şi trece pe de-a-ntregul cu vederea că e vorba, şi a fost dintotdeauna vorba, în primul rând, de fenomene psihice iraţionale. Lucrul acesta se vede deja din caracterul anistoric al Evangheliilor care sunt interesate doar de a face cât mai impresionantă, pe măsura capacităţii lor de prezentare, figura minunată a lui Christos. Fapt atestat încă de cea mai veche mărturie literară, anume de aceea a lui Pavel, care se afla în timp mai aproape de evenimentele critice decât discipolii Apostolilor. E de-a dreptul dezamăgitor să vezi cum despre Isus cel real, din Nazaret, Pavel nu ajunge să spună nimic. Isus era încă de pe-atunci (şi nu abia prin *Evanghelia după Ioan*) acoperit sau înlocuit cu totul de reprezentări metafizice: ca Stăpân al demonilor, Mântuitor cosmic, Dumnezeul-om mijlocitor. Întreaga teologie precreştină şi „gnostică" a Orientului apropiat (cu unele rădăcini care ajung mult mai departe) se urcă deja pe el şi se densifică vizibil în acea figură dogmatică ce nici nu mai are nevoie de istoricitate. Aşadar, pe o treaptă foarte timpurie, adevăratul om Isus a dispărut în spatele

emoțiilor și proiecțiilor mediului său mai apropiat și mai depărtat; el a fost de îndată și aproape total asimilat „sistemelor de așteptare" sufletească din jurul său și transformat astfel în expresia lor formată arhetipal. El a devenit acea figură colectivă pe care inconștientul contemporan o aștepta și, iată de ce, ne întrebăm zadarnic cine și cum era el „de fapt". Dacă figura lui ar fi doar din punct de vedere uman și istoric autentică, atunci, după toate probabilitățile, ea ar fi la fel de puțin lămuritoare ca și aceea a unui PITAGORA, SOCRATE sau APOLLONIUS DIN TYANA. El a avut efect revelator fiindcă, și în măsura în care, a fost Dumnezeul veșnic (și de aceea anistoric) și a putut să acționeze ca atare doar mulțumită acelui *consensus generalis* de așteptare inconștientă. Dacă nimeni n-ar fi văzut ceva special la Rabbi din Galilea, Făcătorul de minuni, atunci întunericul n-ar fi observat că o lumină a început să strălucească. Dacă El a aprins lumina cu forțe proprii, sau dacă a fost Cel care s-a prăbușit ca pătimitor sub așteptarea generală a luminii, nu poate decide, în condițiile lipsei de informații sigure, decât credința. Oricum, situația documentară privitoare la proiecția generală și la asimilarea figurii lui Christos este inechivocă. Cooperarea inconștientului colectiv este atestată abundent, căci paralele de ordinul istoriei religiilor există din belșug. În această situație trebuie deci să ne întrebăm ce anume a atins „vestirea" în om și ce a răspuns din om la ea.

Dacă e să răspundem la această întrebare psihologică, anume spre 229
a afla ce tip uman a reacționat, trebuie să cercetăm, pe de-o parte, întregul simbolism christologic neotestamentar, împreună cu alegorismul patristic și cu iconografia medievală, pe de altă parte, nivelul conținutului arhetipal din psihicul inconștient. Cele mai însemnate spuneri simbolice despre Christos sunt mai întâi atribute proprii biografiei eroului: origine neverosimilă, tată divin, naștere primejdioasă, salvare la timp, maturizare precoce (creșterea eroului), triumful asupra mamei și asupra morții, fapte miraculoase, sfârșit tragic și prematur, tip de moarte importantă simbolic, efecte postletale (apariții, semne miraculoase etc.). Ca Logos, Fiu al Tatălui, *Rex gloriae*, *Iudex mundi*, Redemptor, Mântuitor, El este Dumnezeu însuși, o totalitate atotcuprinzătoare care se exprimă iconografic, ca și definiția

dumnezeirii, prin cerc[97], prin aşa-numita mandală. Amintesc doar de reprezentarea tradiţională a lui *Rex gloriae* în mandală, însoţit de cuaternaritatea sa, de cele patru simboluri ale Evangheliştilor (inclusiv cele patru anotimpuri, cele patru vânturi, cele patru fluvii etc.). Un simbolism asemănător apare în cor, unde îi vedem pe sfinţi, pe îngeri şi pe cei mai bătrâni, avându-l pe Christos (respectiv pe Dumnezeu) în centru. El reprezintă integrarea regilor şi a profeţilor Vechiului Legământ. Ca păstor, El este călăuzitorul şi centrul turmei. El este viţa, iar cei care atârnă de el, cârceii. Trupul Său e pâinea pe care o mâncăm, iar sângele, vinul pe care îl bem; El este şi *corpus mysticus*, constituit de comunitate. Ca apariţie omenească, El este eroul şi Dumnezeul-om fără prihană, deci mai deplin şi mai desăvârşit decât omul natural. El îl depăşeşte şi-l cuprinde pe acesta, care se comportă faţă de El ca un copil faţă de un adult sau ca un animal (oaie) faţă de om.

230 Prin astfel de afirmaţii se descrie mitologic atât în interiorul, cât şi în exteriorul sferei creştine un arhetip care se exprimă mai mult sau mai puţin prin acelaşi simbolism şi care apare în vise individuale sau în proiecţii fantastice (adică în anumite forme de transfer) asupra unor oameni vii (proiecţii eroice). Conţinutul unei astfel de structuri simbolice este înfăţişarea unei fiinţe superioare, cuprinzătoare, desăvârşite sau complete, reprezentate fie de un om cu însuşiri eroice, fie de un animal cu atribute magice sau de un recipient magic ori de vreun oarecare „obiect de preţ, greu accesibil", giuvaer, inel, coroană sau direct — geometric — de o mandală. Această reprezentare arhetipală corespunde ca imagine inconştientă unei totalităţi a individului, adică a Sinelui, care pentru conştiinţă este total ininteligibilă,

97 „Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam." [„Dumnezeu este un cerc, al cărui centru este pretutindeni, iar circumferinţa — nicăieri."] Tot astfel, în literatura de mai târziu. Sub forma: „Deus est sphaera infinita" etc., propoziţia ar veni din *Liber Hermetis, Liber Trismegisti* (Cod. Paris. 6319 şi Cod. Vatic. 3060 [ambele din sec. al XIV-lea]). Cf. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 118. În această ordine de idei, se cuvine amintită tendinţa gândirii gnostice de a se ordona în cerc: de pildă „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" [*Ioan* 1,1]. Cf. LEISEGANG, *Denkformen*, pp. 60 şi urm.

anume fiindcă de totalitate ține nu doar psihicul conștient, ci și cel inconștient care este neinteligibil.

Acest arhetip al Sinelui a răspuns în fiecare suflet „vestirii", așa 231
încât Rabbi-Isus, cel concret, a fost în cel mai scurt timp asimilat arhetipului constelat. Astfel, Christos a realizat ideea de Sine.[98] Dar fiindcă empiric nu putem deosebi un simbol al Sinelui de o imagine a lui Dumnezeu, aceste două idei, în ciuda tuturor încercărilor de a le diferenția, apar mereu amestecate, de pildă Sinele ca sinonim cu Christosul lăuntric, de nuanță ioanită și paulină, sau Christos ca Dumnezeu („de o ființă cu Tatăl"), sau atman ca Sine individual și totodată ca esență a cosmosului, sau Tao ca stare individuală și totodată ca atitudine corectă a evenimentelor cosmice. Din punct de vedere psihologic, domeniul „divin" începe nemijlocit dincolo de conștiință, căci încă de-acolo omul este necondiționat lăsat la voia ordinii naturale. El numește simbolurile totalității ce-i vin de-acolo în întâmpinare cu nume diferite în funcție de timp și spațiu.

Psihologic, Sinele e definit ca totalitate psihică a omului. Simbol 232
al Sinelui poate deveni orice lucru despre care omul presupune că reprezintă o totalitate mai cuprinzătoare decât el însuși. De aceea simbolul Sinelui nu posedă întotdeauna acea totalitate pe care o pretinde definiția psihologică, și nici figura lui Christos nu o posedă, căci îi lipsește latura întunecată a naturii sufletești, întunecimea spiritului și păcatul. Fără integrarea răului însă nu există totalitate, iar răul nu poate fi „silit să intre în amestec". Christos ca simbol ar putea fi astfel comparat cu μέσον (mijloc) al primului amestec al sufletului lumii și, în consecință, ar ține de o ternaritate în care Unul și Indivizibilul este reprezentat de Dumnezeu-Tatăl, Divizibilul însă de Duhul Sfânt care, după cum se știe, se distribuie prin numeroase limbi de foc. Astfel însă nu se ajunge, după *Timaios*, la nicio realitate. În acest scop e nevoie de un nou amestec.

Țelul dezvoltării psihologice este, ca și acela al dezvoltării biologice, 233
realizarea propriei personalități, respectiv individuația. De vreme ce

98 KOEPGEN (*loc. cit.*, p. 307) formulează perfect: „Isus raportează totul la Eul său; dar acest Eu nu este egoul subiectiv, ci un Eu cosmic."

omul se cunoaşte pe sine doar ca pe un Eu, iar Sinele ca totalitate este indescriptibil şi indiferenţiabil de o imagine a lui Dumnezeu, realizarea propriei personalităţi înseamnă, în limbajul religios metafizic, încarnarea lui Dumnezeu. Ceea ce se exprimă în filialitatea lui Christos. În măsura în care individuaţia este eroică sau tragică, adică reprezintă o sarcină dintre cele mai dificile, ea semnifică patimile, o pasiune a Eului, anume a omului de până acum, empiric, obişnuit, care este primit într-o ordine de mărime mai mare şi lipsit de modul său voluntar, de care credea că poate dispune. Omul suferă, ca să spun aşa, de faptul că Sinele propriu îi face violenţă.[99] În schimb, pasiunea lui Christos semnifică suferinţa lui Dumnezeu în faţa nedreptăţii lumii şi a întunericului din om. Suferinţa omenească şi cea divină alcătuiesc împreună o complementaritate cu efect compensator: prin simbol, omul poate recunoaşte adevărata semnificaţie a suferinţei sale; el este pe drumul realizării totalităţii sale, Eul lui intră în zona „divină" ca urmare a integrării inconştientului în conştiinţă. Acolo el participă la „suferinţa lui Dumnezeu", a cărui cauză este „încarnarea", adică tocmai acel proces care la nivel uman apare ca individuaţie. Naşterea omenească a eroului divin este deja ameninţată de crimă; el nu are un loc unde să-şi pună capul, iar moartea lui e de un tragism plin de cruzime. Sinele nu este numai o noţiune sau un postulat logic, ci o realitate sufletească, parţial conştientă şi cuprinzând şi viaţa inconştientului, motiv pentru care e ininteligibilă şi exprimabilă doar prin simbol. Drama vieţii arhetipale a lui Christos descrie în imagini simbolice evenimentele din viaţa conştientă şi trans-conştientă a omului care e transformat de destinul său superior.

C. Duhul Sfânt

234 Relaţia psihologică a omului cu procesul trinitar intradivin este sugerată, pe de-o parte, de natura umană a lui Christos, pe de alta, de revărsarea peste oameni a Duhului Sfânt, făgăduită şi prezisă de

99 Vezi în acest sens lupta lui Iacob cu îngerul la vad [*Geneza* 32, 22 şi urm.].

„vestire", și de locuirea acestuia în ei. Viața lui Christos este, pe de-o parte, doar un interval istoric, scurt, o simplă aducere la cunoștință și anunțare a „veștii", pe de alta și o demonstrație exemplară a acelor trăiri (sufletești) legate de realizarea lui Dumnezeu, respectiv a Sinelui. Lucrul esențial pentru om nu este δεικνύμενον și δρώμενον (ceea ce e arătat și ceea ce e făcut), ci ceea ce urmează să vină după viața lui Christos, anume luarea în posesie a individului de către Duhul Sfânt.

Aici ne lovim însă de o mare dificultate. Dacă urmărim mai 235
departe învățătura despre Duhul Sfânt (ceea ce în Biserică nu s-a întâmplat, din motive de înțeles), ajungem neapărat la următoarea concluzie: dacă Tatăl a apărut în Fiu și suflă împreună cu Fiul, iar Fiul lasă omului acest Duh Sfânt, atunci acesta suflă și din om și astfel suflă între om, Fiu și Tată. Omul este astfel împins în filialitatea dumnezeiască, iar cuvintele lui Christos: „dumnezei sunteți" (*Ioan* 10, 34) apar într-o lumină semnificativă. Învățătura despre Paraclet, lăsat în mod explicit oamenilor, prezintă o dificultate majoră. Formula platoniană ternară ar fi cu siguranță ultimul cuvânt din punct de vedere logic, dar nu și psihologic, căci situația psihologică se insinuează supărător. De ce oare nu s-a spus: Tată, Mamă, Fiu? Doar ar fi fost cu mult mai „rezonabil" sau mai „natural" decât: Tată, Fiu și Duhul Sfânt. Răspunsul în acest caz este: tocmai fiindcă nu e vorba de o simplă condiție naturală, ci de o reflecție[100] umană, situată în succesiunea naturală Tată–Fiu. Această reflecție este despre viața abstrasă din natural și despre sufletul particular al ei, recunoscut ca având o existență specială: Tatăl și Fiul sunt uniți în același suflet sau, după versiunea egipteană, întru aceeași forță de zămislire (Ka-mutef). Ultima figură reprezintă deja

100 „Reflecția" trebuie înțeleasă nu ca un simplu act de gândire, ci mai degrabă ca o *atitudine*. Reflecția este o rezervă pe care și-o ia libertatea omenească față de constrângerea legilor naturii. După cum vocabula „reflexio" înseamnă „întoarcere înapoi", tot astfel în cazul reflecției e vorba de un act al spiritului, contrar cursului natural, anume de oprire, chibzuire, concepere a imaginii, de raportare lăuntrică la obiectul privit și de confruntare cu el. Reflecția trebuie deci înțeleasă ca un act de *conștientizare*.

aceeaşi ipostaziere a unui atribut precum respirarea (*spirare*) sau suflarea divinităţii.[101]

236 Atare situaţie psihologică tulbură perfecţiunea abstractă a formulei ternare şi face din ea o *synthema* care nu mai poate fi înţeleasă raţional şi de care se leagă, în mod misterios şi neaşteptat, un proces spiritual important al omului. Duhul Sfânt ca suflu vital, ca atitudine de iubire şi totodată ca o a treia Persoană, semnificându-l pe cel de-al „treilea", precum şi punctul culminant al procesului trinitar, este esenţialmente un *ce* reflectat şi, ca ipostaziere a *nooumenon*-ului, adăugat imaginii naturale Tată–Fiu. În această privinţă este semnificativ că gnosticismul creştin timpuriu a încercat să ocolească această dificultate, interpretând Duhul Sfânt ca *Mamă*.[102] Dar în felul acesta am fi rămas, pe de-o parte, la imaginea arhaică naturală, la triteism, şi consecutiv la politeismul lumii Tatălui. Nimic nu e mai natural decât ca Tatăl să aibă o familie şi ca Fiul să-l întrupeze iarăşi pe Tatăl. Această succesiune de idei corespunde perfect lumii paterne. Pe de altă parte, interpretarea maternă ar reduce sensul specific al Duhului Sfânt la o imagine primordială, primitivă şi ar distruge astfel ceea este conţinutul esenţial al ideii de Duh Sfânt: El nu e doar viaţa comună dintre Tată şi Fiu, ci şi faptul că este lăsat oamenilor de către Fiu ca Paraclet spre a zămisli şi a produce în aceştia lucrări ale filiaţiei divine. Este tocmai de cea mai mare importanţă ca ideea de Duh Sfânt să nu fie o imagine naturală, ci o cunoaştere, o noţiune abstractă a fiinţei vii a Tatălui şi Fiului, ca cel de al treilea, situat între Unul şi Celălalt. Din tensiunea dualităţii, viaţa zămisleşte întotdeauna un al treilea, care apare ca fiind incomensurabil sau paradoxal. Ca „tertium", Duhul Sfânt trebuie să fie deci incomensurabil, chiar paradoxal. Neasemă-

101 „Spiratio activa" este o activare a vieţii, un act imanent pornind de la Tată şi de la Fiu; în schimb „aspiratio passiva" este o calitate a Duhului Sfânt. După THOMAS, suflarea nu vine din intelect, ci din voinţa Tatălui şi a Fiului. În raport cu Fiul, Duhul Sfânt nu este suflare, ci un act de zămislire, săvârşit de Tată.

102 Vezi *Thomasakten* (HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 270): „Vino, Tu, Comunitate cu partea bărbătească; /Vino, Tu, Putere sfântă a Duhului; /Vino, Tu, Cunoscătoare a tainelor Celui ales; /... vino, Tu, Porumbiţă sfântă, /Care îi naşti pe băieţii gemeni; /Vino, Tu, Maică ascunsă." (Dintr-o rugăciune euharistică).

mător cu Tatăl și cu Fiul, El nu are „nume" și nici caracter. El este o *funcție*, iar ca atare, a treia Persoană a divinității.

Psihologic, este eterogen, căci nu e derivat logic din relația Tată–Fiu, 237
nu e inteligibil ca reprezentare doar prin intercalarea unui proces uman de reflecție. E vorba, într-adevăr, de o noțiune „abstractă", căci o suflare care este comună pentru două figuri diferit caracterizate și reciproc inconfundabile nu poate trece drept concretă. Iată de ce resimțim această suflare comună celor Doi ca pe o formație conceptuală artificială, dar care, precum noțiunea veche egipteană de Ka-mutef, pare să țină cumva de esența Trinității. Deși nu putem să nu zărim în punerea acestei noțiuni un rezultat al reflecției omenești, aceasta nu trebuie să fi fost neapărat un act conștient, ci noțiunea își poate datora existența unei „revelații", adică unei reflecții inconștiente[103], deci unei prestații a inconștientului, mai exact, a Sinelui, despre care am spus că simbolurile sale nu pot fi deosebite de imaginile lui Dumnezeu. Interpretarea religioasă va insista pe revelația divină a acestei ipostaze, la care psihologia nu poate obiecta nimic. Aceasta din urmă ține însă ferm la natura noțională a ipostazei, căci în definitiv Trinitatea este și o figură antropomorfă, izvorâtă treptat dintr-o lucrare spirituală anevoioasă, chiar dacă preformată de arhetipul atemporal.

Această separare și recunoaștere sau repartizare de calități este o 238
activitate spirituală care, chiar dacă la început se desfășoară inconștient, pe parcursul exercitării ei trece treptat în conștiință. În acest fel, ceea ce la început este respins de conștiință este mai apoi integrat de ea ca fiind propria-i activitate. Atâta timp cât un proces spiritual sau, în genere, unul psihic, este inconștient, el se supune legii dispozițiilor arhetipale, orânduite în Sine. Sinele neputându-se deosebi de o imagine (arhetipală) a lui Dumnezeu, despre această orânduire se poate tot atât de bine spune fie că este în acord cu legile naturii, fie că este un act de voință divină. (Orice propoziție metafizică este *eo ipso* indemonstrabilă.) În măsura în care cunoașterea și judecarea reprezintă calități necesare ale conștiinței, o anumită

103 În legătură cu această aparentă *contradictio in adiecto*, cf. explicațiile mele din: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*.

acumulare de acte inconştiente de acest fel[104] produce o întărire şi lărgire a conştiinţei, aşa cum se poate lesne constata la orice analiză temeinică a inconştientului. Conştientizarea omului apare astfel ca rezultat al unor procese arhetipale preformatoare sau — exprimat metafizic — ca o parte a procesului divin al vieţii. Cu alte cuvinte: Dumnezeu se revelează în actul reflecţiei umane.

239 Natura acestei concepţii (ipostazierea unei calităţi) corespunde necesităţii gândirii primitive de a zămisli o reprezentare aproximativ abstractă, atribuind calităţii ce urmează a fi izolată o existenţă concretă aparte. După cum Duhul Sfânt reprezintă un legat lăsat omului, tot aşa noţiunea lui este, invers, o naştere a omului şi posedă trăsăturile zămislitorului uman. După cum Christos a preluat natura omului fizic, tot aşa Duhul Sfânt include pe nesimţite omul ca potenţă spirituală în taina trinitară şi ridică astfel chiar Trinitatea mult deasupra caracterului doar natural al triadei şi, în consecinţă, deasupra ternarităţii şi unităţii platoniciene. Astfel, Trinitatea se dezvăluie ca un simbol care cuprinde substanţialitatea divină şi umană. Ea este, după cum spune KOEPGEN[105], „nu doar o revelaţie a lui Dumnezeu, ci totodată şi a omului".

240 În interpretarea gnostică a Duhului Sfânt ca Mamă există un sâmbure de adevăr în măsura în care Maria a fost instrumentul naşterii lui Dumnezeu şi ca om a fost astfel implicată în drama trinitară. Figura Maicii Domnului poate de aceea trece drept simbol al participării esenţiale a umanităţii la Trinitate. Întemeierea psihologică a acestei ipoteze se bazează pe împrejurarea că gândirea, care iniţial se sprijină pe autorevelarea inconştientului, este resimţită ca o manifestare a unei instanţe din afara conştiinţei. Primitivul este respins de gândire, şi chiar noi mai resimţim încă anumite idei subite, deosebit de scânteietoare, ca find „inspiraţii". Dacă însă activitatea inconştientă transmite conştiinţei anumite gânduri, în special judecăţi şi cunoştinţe, ea se foloseşte, adesea vizibil, de arhetipul unei anumite figuri feminine, anume a *animei*, a Mamei-iubite. S-ar zice în acest caz că inspiraţia vine de la Mamă sau de la Iubită, de la acea „femme

104 Existenţa unor astfel de procese rezultă din conţinutul viselor.
105 *Loc. cit.*, p. 194.

spiratrice". S-ar părea de aceea că Duhul Sfânt tinde să-și schimbe neutrul (τὸ πνεῦμα) cu un feminin. (De altfel, cuvântul ebraic pentru spirit, „ruah", este predominant feminin.) Duhul Sfânt și Logosul se topesc în noțiunea gnostică de *Sophia* (Înțelepciune), precum în *Sapientia* din filosofia medievală a naturii, despre care se spune: „In gremio matris sedet sapientia patris".[106] Aceste relații psihologice au înlesnit interpretarea Duhului Sfânt ca Mamă, dar ele nu contribuie la înțelegerea figurii acestuia, în măsura în care nu se vede cum ar putea fi Mama cel de-al treilea, când mai degrabă ea ar fi al doilea.

Fiind o ipostază a „viului", pusă printr-un proces de reflecție, 241
Duhul Sfânt apare, datorită substanțialității sale speciale, ca un al treilea aparte, chiar incomensurabil, care atestă, tocmai prin particularitatea sa, că nu este nici un compromis și nici un adaus triadic, ci mai degrabă acea rezolvare, neașteptată logic, a tensiunii dintre Tată și Fiu. Faptul că el este tocmai un proces omenesc de reflecție, care îl creează în mod irațional pe cel de-al treilea unificator, se întemeiază pe natura dramei soteriologice, în care dumnezeirea coboară în zonă umană, iar omul, la rândul său, ajunge în zona dumnezeirii.

Gândirea în orbita Trinității sau gândirea trinitară este expresia 242
Duhului Sfânt în măsură în care e vorba, în principiu, nu de rezultatul unei simple rumegări, ci de faptul că se conferă expresie unui fapt sufletesc imens. Forțele motrice care acționează aici nu sunt motive conștiente, ci izvorăsc dintr-un fapt istoric care, la rândul său, se înrădăcinează în acele premise sufletești obscure, care nu pot fi formulate mai bine și mai scurt decât prin „transformarea Tatălui în Fiu", a unității în dualitate, a stării de nereflectare în critică. În măsura în care gândirii trinitare îi lipsesc motivele personale, iar forțele ei motrice provin din stări sufletești colective, impersonale, ea exprimă o necesitate a sufletului inconștient care depășește nevoile spirituale personale. Din aceasta a izvorât, cu ajutorul gândirii umane, simbolul trinitar, ca formulă a totalității salvatoare, destinat să slujească transformării sufletești, corespunzătoare începutului erei creștine. Omul a resimțit dintotdeauna manifestarea unei activități sufletești

106 „În sânul Mamei odihnește înțelepciunea Tatălui."

nedorite şi nedeterminate de el ca pe ceva demonic, divin sau „sacru", vindecător şi întregitor. Într-adevăr, ca toate imaginile provenite din inconştient, reprezentările lui Dumnezeu se comportă compensator sau integrator în dispoziţia sau atitudinea generală a omului, căci abia prin includerea lor apare la acesta o totalitate sufletească. „Omul-doar al conştiinţei", respectiv „omul Eului", este un fragment, în măsura în care pare să existe fără nicio legătură cu inconştientul. Cu cât însă inconştientul este mai scindat, cu atât se opune mai puternic conştiinţei; dacă nu sub forma figurilor divine, atunci sub aceea mai puţin favorabilă a stărilor de posedare (obsesive) şi a afectelor morbide.[107] Zeii sunt personificări ale conţinuturilor inconştiente, căci se revelează prin activitatea inconştientă a sufletului.[108] De această natură au fost gândirea trinitară şi adâncimea ei pasionată, care pe noi, descendenţi târzii, ne-au umplut de uimire naivă. Pentru moment nu mai ştim, sau încă nu ştim, ce adâncimi sufleteşti sunt răscolite, şi în ce măsură, de începutul unei mari ere. De aceea Duhul Sfânt pare să se fi stins fără a fi găsit răspunsul la întrebarea pe care a adresat-o omenirii.

107 În capitolul „De exorcizandis obsessis a daemonio" din ritualul catolic sunt explicit separate stările de posedare de cele patologice. Acolo se spune că exorcistul trebuie să cunoască acele semne prin care posedatul (*obsessus*) se deosebeşte de cei „qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant" [„cei chinuiţi fie de furie, fie de vreo tulburare"]. Criteriile posedării sunt: „... ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere et id genus alia" [„... a vorbi curgător în limbi necunoscute sau a înţelege pe cineva care vorbeşte astfel; a dezvălui lucruri îndepărtate şi ascunse; a da dovadă de puteri peste cele fireşti ale vârstei, stării şi altele asemenea"]. Aceste criterii sunt în esenţă de natură parapsihică. Noţiunea ecleziastică de posesie este de aceea limitată la cazuri extrem de rare, în vreme ce eu folosesc această noţiune într-un sens mult mai larg pentru a desemna un simptom psihic ce apare frecvent: orice complex relativ autonom care nu se supune voinţei conştiente, care exercită proporţional cu autonomia sa o obsesie asupra conştiinţei, limitând libertatea acesteia. Cf. De Tonquedec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques.*

108 Mă întâlnesc mereu cu neînţelegerea după care tratamentul psihologic sau explicaţia psihologică îl reduce pe Dumnezeu la psihologie. Nu e vorba însă nicidecum de Dumnezeu, ci de reprezentările lui Dumnezeu, după cum am accentuat mereu. Cei care au asemenea reprezentări şi care îşi fac asemenea imagini sunt oamenii, iar lucrurile acestea ţin tocmai de psihologie.

5
PROBLEMA CELUI DE-AL PATRULEA

A. Ideea unei tetrade

Timaios, care a schiţat pentru prima dată o formulă trinitară 243
pentru imaginea divinităţii, începe cu întrebarea ciudată: „Unul, doi, trei — dar unde e, iubite Timaios, al patrulea ...?" Această întrebare este reluată în *Faust*, după cum se ştie, în scena cabirilor:

> Trei dintre ei ne-au urmat
> Al patrulea nu ne-nsoţeşte;
> Zicea că-i Cel-adevărat;
> Ce pentru toţi ceilalţi gândeşte.*

Când spune că cel de-al patrulea este acela „ce pentru toţi ceilalţi 244
gândeşte", avem bănuiala că Goethe se referă chiar la gândirea lui.[109] Cabirii sunt de fapt forţele plăsmuitoare ascunse, spiriduşii care lucrează pe sub pământ, adică subliminal, ca să ne producă „idei" fericite, dar care, în calitate de cobolzi, ne joacă şi diferite feste, sustrăgându-ne nume şi date care „ne stau pe limbă", făcându-ni-le inutilizabile. Se îngrijesc de tot ceea ce conştiinţa şi funcţiile ei disponibile nu au anticipat. Aceste funcţii pot fi utilizate de conştiinţă fiindcă sunt adaptate, de unde rezultă că funcţia inconştientă şi, prin urmare, autonomă nu este sau nu poate fi folosită de conştiinţă, căci

* *Loc. cit.*, p. 276. [*N. t.*]

109 „N-am niciun nume eu/Pentru aceasta! Simţământ e totul:/Numele-i fum şi zvon" (*Faust* I, „Grădina Martei" [*loc. cit.*, p. 144 — *N. t.*]).

este neadaptată. Preferăm, bineînţeles, funcţiile diferenţiate şi diferenţiabile şi punem la colţ funcţia aşa-zisă mai puţin valoroasă ori inferioară, sau chiar o refulăm, fiindcă e din cale afară de neadaptată. Într-adevăr, ea manifestă o foarte puternică tendinţă de a fi infantilă, ordinară, primitivă şi arhaică. Cine se preţuieşte cât de cât se va feri să se blameze cu astfel de lucruri. O înţelegere mai adâncă nu va putea să nu identifice tocmai în momentele primitive şi arhaice ale funcţiei inferioare relaţii şi semnificaţii simbolice importante şi de aceea nu îi va lua în derâdere pe cabiri, socotindu-i nişte prichindei caraghioşi, ci mai degrabă va intui în ei comori de înţelepciune ascunsă. După cum în *Faust* al patrulea gândeşte pentru toţi ceilalţi, tot aşa al optulea e de căutat chiar în Olimp. GOETHE are marea pricepere de a nu-şi subestima propria funcţie inferioară, tocmai gândirea, cu toate că ea e în mâna cabirilor, deci e sigur mitică şi arhaică. Cel de-al patrulea e caracterizat excelent: „Al patrulea nu ne-a urmat". Voia să rămână pe-undeva în urmă sau în jos.[110]

245 Trei din cele patru funcţii de orientare stau la dispoziţia conştiinţei. Ceea ce concordă cu experienţa psihologică, după care, de pildă, un tip raţional, la care funcţia cea mai diferenţiată (superioară) e gândirea (cu sensul de „intelect"), dispune de încă o funcţie sau, de cele mai multe ori, de două funcţii auxiliare de natură iraţională, anume de senzaţie (în sensul de „fonction du réel") şi de intuiţie (în sensul de „percepţie *via* inconştient"). Funcţia sa inferioară este atunci sentimentul (funcţie a valorii), care se află într-o stare primitivă, contaminată de inconştient. Ea nu conlucrează cu celelalte şi-şi vede, uimitor de mult, doar de ale sale. Această scindare aparte este, după cum se pare, o cucerire culturală şi semnifică deja o eliberare a conştiinţei de legătura prea strânsă cu spiritul gravitaţiei. Dacă conştiinţa îşi poate lăsa în urmă sau chiar uita acea funcţie, legată indisolubil de trecut şi de rădăcinile întunecate[111], cu ramificaţii până în regnul

110 Cf. în acest sens teoria „funcţiilor inferioare" în [JUNG], *Psychologische Typen*, Definitionen.

111 Cf. Imnul lui VALENTINUS (în jur de 150): „Văd cum eterul cu pneuma amestecă totul:/mă gândesc că totul e purtat de pneuma:/carnea suspendată de suflet,/sufletul ridicat de aer,/aerul suspendat de eter,/fructe purtate de adânc,/un

animal, atunci ea îşi dobândeşte o libertate care nu e chiar iluzorie şi poate trece peste abisuri cu picior înaripat. Se poate elibera, prin abstracţie şi prin refugierea în abstracţie, de legătura pe care o întreţine cu impresii senzoriale, emoţii, gânduri fascinante şi presimţiri. Anumite iniţieri primitive subliniază deja transformarea în „spirite" şi în „invizibil" şi atestă astfel emanciparea relativă a conştiinţei din lanţurile nedescriminării. Deşi o exaltare propiţiatoare, ce caracterizează nu doar religiile primitive, se complace în a vorbi de transformare totală, de reînnoire deplină şi renaştere, avem firește întotdeauna a face doar cu o schimbare relativă care păstrează în bună măsură relaţia cu ceea ce a fost mai înainte. Dacă nu ar fi aşa, atunci orice transformare religioasă ar trebui să ducă la o totală scindare a personalităţii sau la o pierdere a amintirii, ceea ce, evident, nu e cazul. Relaţia cu atitudinea anterioară este întreţinută de faptul că o parte a personalităţii rămâne înrădăcinată în situaţia premergătoare, adică în nonconştienţă, şi formează *umbra*.[112] În conştiinţă, lipsa se observă prin faptul că cel puţin una dintre cele patru funcţii de orientare e absentă, şi anume de fiecare dată funcţia opusă celei superioare sau principale. „Lipsa" nu are întotdeauna forma absenţei totale, cu alte cuvinte, funcţia inferioară este fie inconştientă, fie conştientă, dar atunci este autonomă şi obsedantă şi nu se lasă influenţată de voinţă. Ea are acel caracter „all-or-none" al instinctelor. Deşi emanciparea de instinct înseamnă o diferenţiere şi înălţare a conştiinţei, ea se realizează totuşi în paguba funcţiei inconştiente, şi astfel orientării conştiente îi lipseşte acea latură care i-ar fi putut fi furnizată de funcţia „inferioară". Aşa se face că oameni cu o conştiinţă uimitor de dezvoltată ştiu despre ei înşişi mai puţin decât un copil minor, şi toate astea fiindcă: „al patrulea nu ne-nsoţeşte" — el a rămas jos sau sus, în împărăţia inconştientului.

prunc ce creşte la sânul mamei." (SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, p. XLVIII.) Cf. şi προσφυὴς ψυχή [suflet înrădăcinat] al lui ISIDOR: el presupunea că de sufletul omenesc sunt ataşate, ca nişte „excrescenţe", tot felul de însuşiri *animalice*.

112 Cf. simbolul alchimic al acelei „umbra solis" şi ideea gnostică de „Christus natus non sine quadam umbra" [„Christos născut fără o anumită umbră"].

246 Faţă de filosofia trinitară a lui PLATON, cea grecească gândeşte cuaternar. La PITAGORA rolul cel mare îl joacă nu triada, ci tetrada, de pildă în aşa-numitul jurământ pitagoreic, unde despre tetradă, *tetraktys*, se spune că „are rădăcinile[113] naturii veşnice". De asemenea, în şcoala pitagoreică domina concepţia după care sufletul nu este un triunghi, ci un pătrat. Originea acestor concepţii se află undeva în preistoria spiritului elen. Cuaternitatea este un arhetip care apare, ca să spun aşa, pretutindeni. Ea este premisa logică a oricărei judecăţi privind totalitatea. Dacă vrem să formulăm o judecată de acest tip, ea trebuie să aibă un aspect cvadruplu. Dacă, de pildă, vrem să desemnăm totalitatea orizontului, atunci numim cele patru puncte cardinale. Triada nu este o schemă naturală a ordinii, ci o schemă artificială. De aceea sunt întotdeauna patru elemente, patru calităţi primitive, patru culori, patru caste în India, patru căi (în sens de evoluţie spirituală) în budism. De aceea există şi patru aspecte ale orientării psihologice, dincolo de care nu se mai poate spune nimic fundamental. Spre a ne orienta trebuie să avem o funcţie care să constate că ceva este; o a doua care să constate ce este; o a treia funcţie care să ne spună dacă ne convine sau nu, dacă acceptăm sau nu acel ceva; şi o a patra funcţie care să arate de unde vine şi încotro se îndreaptă. Dincolo de asta nu se mai poate spune nimic. La SCHOPENHAUER găsim dovada că principiul raţiunii are o rădăcină cvadruplă.[114] Aceasta deoarece aspectul cvadruplu reprezintă minimum de completitudine a unei judecăţi. Completitudinea ideală este rotundul, cercul, dar împărţirea lui naturală minimă este tetrada.

247 Dacă PLATON ar fi avut la dispoziţie, ceea ce nu a fost cazul, noţiunea creştină de Trinitate[115] şi s-ar spune că din acest motiv şi-a aşezat ternaritatea mai presus de orice, obiecţia ce ar trebui adusă ar fi că aceasta n-ar fi o judecată a totalităţii. Un al Patrulea necesar ar fi lăsat deoparte; sau dacă PLATON ar considera triedrul ca fiind

113 Cele patru ῥιζώματα ale lui EMPEDOCLE.

114 [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.*]

115 Tetrada apare la PLATON în cubul care este repartizat *pământului*. LÜ BU WE spune: „Calea cerului e rotundă, calea pământului e unghiulară." (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*. În germană de WILHELM, p. 38.)

frumosul și binele și i-ar atribui toate însușirile pozitive, i-ar contesta răul [*das Böse*] și incompletitudinea. Dar atunci unde ar rămâne acestea? La întrebare răspunde concepția creștină, după care răul este o „privatio boni". Această formulă clasică răpește răului existența absolută și face din el o umbră, a cărui existență e doar relativă, dependentă de lumină. Binelui, în schimb, i se atribuie pozitivitate și substanță. Experiența psihologică arată că „binele" și „răul" sunt perechea de contrarii a așa-numitei judecăți morale, care își are ca atare originea în om. O judecată poate fi făcută doar dacă pandantul său poate fi tot atât de real în conținutul său. Unui rău aparent i se poate opune doar un bine aparent, iar un rău lipsit de substanță se poate distinge doar în raport cu un bine la fel de lipsit de substanță. O ființare se opune, ce-i drept, unei non-ființări, dar niciodată un bine ființând nu se opune unui rău neființând, căci ultimul este o *contradictio in adiecto* și formează în raport cu binele ființând o incomensurabilitate: căci un rău neființând (negativ) nu poate fi opus decât unui bine neființând (negativ). Dacă deci se afirmă despre rău că este o simplă *privatio boni*, atunci se neagă pur și simplu opoziția bine–rău. Dar cum se poate de fapt vorbi de „bine" dacă nu există „rău"? Cum se poate vorbi de un „luminos" fără un „întunecos", de un „sus" fără un „jos"? E inevitabil ca, dacă se atribuie substanță binelui, să se facă același lucru și răului. Dacă răul nu are substanță, binele rămâne fantomatic, căci nu trebuie să se apere nicăieri de un adversar substanțial, ci doar de o umbră, de o simplă *privatio boni*. O astfel de concepție nu e potrivită cu realitatea observabilă. Nu putem scăpa de impresia că la formarea ei au tras sforile tendințe apotropaice, cu intenția, de înțeles, de a rezolva cât se poate de optimist problema chinuitoare a răului. E bine adesea că tocmai în timp ce călărește pe un lac înghețat, călărețul nu știe în ce primejdie se află.

O altă constatare creștină despre rău spune că acesta, în calitate de 248
diavol sau de Lucifer, are personalitate și substanță. Există o concepție care îi recunoaște diavolului doar un fel de natură coboldică, făcând astfel din el căpetenia neimportantă a unui spețe neimportante de duhuri ale pădurii și de strigoi. O altă concepție îi conferă mai multă demnitate, și anume în măsura în care îl identifică cu „suferința" [*das*

Übel] în genere. Întrebarea în ce măsură „răul" poate fi identificat cu „suferinţa" e controversată. Biserica distinge *suferinţa fizică* de cea *morală*. Prima poate fi voită de Providenţa divină (de pildă cu scopul ameliorării omului), ultima, în schimb, nu, căci păcatul nu poate să fie voit de Dumnezeu nici măcar ca un mijloc. E greu de susţinut în cazuri concrete confirmarea acestei concepţii ecleziastice, căci tulburările psihice şi somatice sunt „suferinţe", iar ca boli ele sunt atât morale, cât şi fizice. Oricum există o concepţie care susţine că diavolul a fost, ce-i drept, creat, dar este autonom şi veşnic. În acest scop el este adversarul lui Christos, cel care, infectând pe primii părinţi cu *peccatum originale*, a introdus corupţia în creaţie şi a făcut necesară întruparea lui Dumnezeu ca lucrare salvatoare. În această situaţie, diavolul a acţionat după propria-i judecată, ca în cazul lui Iov, când a izbutit chiar să-l convingă pe Dumnezeu. Eficienţa covârşitoare a diavolului nu se potriveşte bine cu existenţa fantomatică, de *privatio boni*, ce i s-a inventat, care, cum am spus, este suspectă de eufemism. Diavolului ca persoană autonomă şi veşnică îi corespunde mai degrabă rolul său de adversar al lui Christos şi de realitate psihologică a răului.

249 Dar dacă diavolul are puterea de a pune sub semn de întrebare sensul creaţiei lui Dumnezeu sau chiar de a o distruge pe aceasta, iar Dumnezeu nu-l împiedică în lucrarea lui nefastă, ci lasă totul la decizia omului, notoriu prostănac, inconştient şi atât de lesne de ispitit, atunci, în ciuda tuturor asigurărilor contrare, spiritul rău reprezintă un factor de putere de-a dreptul imensă. În tot cazul, dualismul sistemelor gnostice, care încearcă să aprecieze corect importanţa reală a răului, sare în ochi. Aceste sisteme au în primul rând meritul de a se fi ocupat temeinic de problema πόωεν τὸ κακόν[116]. În această privinţă, tradiţia lasă multe lucruri în întuneric, iar faptul că vechii teologi nu s-au prea grăbit să dea lămuriri în privinţa dominaţiei răului e foarte de înţeles. Căci într-o religie monoteistă orice adversitate faţă de divinitate nu-şi poate afla originea decât în însuşi Dumnezeu. Fapt cel puţin scandalos şi trebuind de aceea să fie

116 „De unde vine răul?"

evitat. Aici este cauza mai adâncă pentru care diavolul, această instanță extrem de influentă, nu și-a găsit, de fapt, locul exact în cosmosul trinitar. Nu se poate stabili în ce raport se află cu Trinitatea. Ca adversar al lui Christos, ar trebui să ocupe o poziție contrară echivalentă și să fie, și el, „fiul lui Dumnezeu".[117] Ceea ce ar duce direct la anumite concepții gnostice, după care diavolul sub chip de Satanael[118] ar fi fost primul fiu al lui Dumnezeu, iar Christos, al doilea.[119] O altă consecință logică ar fi suspendarea formulei trinitare și înlocuirea ei prin cuaternitate.

Ideea unei cuaternități a principiilor divine a fost deja combătută 250
vehement de Părinți, atunci când s-a încercat să se alăture *esența* lui Dumnezeu în calitate de patru celor trei Persoane. Această rezistență la cuaternitate este ceva ciudat, căci simbolul creștin central, crucea, este inechivoc o cuaternitate. Ea reprezintă însă suferințele lui Christos în confruntare directă cu lumea.[120] „Stăpânitorul lumii acesteia" („princeps huius mundi", *Ioan* 12, 31; 14, 30) este, cum se știe, diavolul, care aici îl biruie chiar pe Dumnezeul-om, deși astfel, după cum se presupune, deschide calea propriei sale înfrângeri și-și sapă singur groapa. După o veche concepție, Christos este „momeala din undiță" (crucea) cu care Dumnezeu îl prinde pe leviathan (diavolul).[121] Este de aceea remarcabil faptul că crucea, reprezentând tocmai ciocnirea dintre Christos și diavol și fiind din acest motiv ridicată exact la mijloc, între pământ și cer, corespunde cuaternității.

Iconologia Evului Mediu, ducând mai departe speculațiile despre 251
Θεοτόκος (Născătoarea de Dumnezeu), și-a pregătit[122] un simbol

117 Cercetarea lui RIWKAH SCHÄRF [*Die Gestalt des Satans im Alten Testament*] arată că într-adevăr Satan este unul din fiii lui Dumnezeu, în orice caz în sens veterotestamentar.

118 Sufixul *-el* înseamnă „Dumnezeu", deci „Satan-Dumnezeu".

119 MICHAEL PSELLUS, *De daemonibus* (ed. MARSILIUS FICINUS, 1497, fol. NV v). Cf. și EPIPHANIUS, *Panarium, Haer.* XXX [MIGNE, PG XLI, col. 406 și urm.].

120 Cf. în acest sens meditațiile lui PRZYWARA despre cruce și despre relația ei cu Dumnezeu în *Deus semper maior* I. Pentru interpretarea creștină timpurie cf. în HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen, Johannesakten*, p. 171.

121 HERRAD VON LANDSPERG, *Hortus deliciarum*. Cf. *Psychologie und Alchimie*, fig. 28.

122 *Loc. cit.* par. 315 și urm., precum și *Psihologie și religie* [par. 122 al acestei cărți].

cuaternar prin reprezentarea încoronării Mariei, cu care a înlocuit precaut, ca să spun aşa, Trinitatea. *Assumptio Beatae Mariae Virginis* semnifică înălţarea Mariei cu sufletul şi cu trupul şi este o învăţătură acceptată de Biserică, dar nu fixată dogmatic.[123] Şi Christos s-a înălţat cu trupul, dar acest fapt semnifică altceva în măsura în care el este Dumnezeu, ceea nu e valabil în cazul Mariei. În ce o priveşte, e vorba, mai mult decât în cazul lui Christos, de un trup material, anume de un element real ţinând de spaţiu şi timp.[124] De la *Timaios* încoace, cel de-al patrulea semnifică „realizarea" şi deci trecerea într-o stare esenţialmente alta, anume în aceea a materialităţii profane care, potrivit afirmaţiilor unor autorităţi, se subordonează lui „princeps huius mundi". Materia este contrariul extrem al spiritului. Ea este propriu-zis cochilia diavolului care îşi are iadul şi focul cuptorului în interiorul pământului, în vreme ce spiritul luminos pluteşte în eter, eliberat de lanţurile gravitaţiei.

252 Înălţarea la cer a Mariei semnifică nu doar o pregătire a Născătoarei de Dumnezeu pentru condiţia divină[125], ci şi pentru cuaternitate.

123 Această învăţătură a depăşit condiţia de *conclusio probabilis* şi se află în aceea de *conclusio certa*, căreia îi lipseşte doar *definitio solemnis*. În cazul Adormirii e vorba de un „revelatum implicitum", adică nu a fost nicăieri explicit revelat, ci a devenit clar prin dezvoltare treptată ca un conţinut primordial al revelaţiei. (Cf. WIEDERKEHR, *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel.*) Această concepţie semnifică psihologic şi din punctul de vedere al istoriei simbolului o restaurare consecventă şi logică a situaţiei arhetipale, în care condiţia înălţată a Mariei este într-adevăr implicit revelată şi de aceea a trebuit să devină de-a lungul timpului o *conclusio certissima*.
[Această notă a fost scrisă în 1948, doi ani înainte de anunţarea dogmei. Ridicarea în trup a Mariei la cer a fost proclamată ca dogmă în noiembrie 1950 de către Papa Pius al XII-lea prin constituţia apostolică *Munificentissimus Deus* (Acta Apostolicae Sedis, Roma XLII, pp. 753 şi urm.); în enciclica *Ad Caeli Reginam* din 11 octombrie 1954, Papa a fixat o zi din an, în care să se sărbătorească solemn „regalis dignitas" a Mariei ca Regină a cerului şi a pământului (Acta Apostolicae Sedis, XLVI, pp. 625 şi urm.)]

124 Răpirea trupului Mariei are o importanţă principială, dar nu este primul caz de acest fel: Henoh şi Ilie au fost răpiţi în trup, şi tot astfel numeroşi sfinţi au înviat din morminte, când Christos a murit.

125 Acest lucru poate fi interpretat tacit ca o *conclusio probabilis*, după cum, la fel, cinstirea Mariei ca o *adoratio*, repectiv προσκύνησις.

Materia e totodată împinsă în domeniul metafizic, iar odată cu ea e împins și principiul corupător al lumii, răul. Materia poate fi declarată originar pură și capabilă în principiu de puritate, ceea ce nu exclude faptul că substanța reprezintă cel puțin *determinarea* ideilor lui Dumnezeu și face astfel posibilă individuația cu toate consecințele ei. De aceea adversarul este, absolut logic, gândit ca suflet al materiei, căci aceasta, cât și acela reprezintă rezistența, fără de care autonomia relativă a vieții individuale e pur și simplu de negândit. A voi-altfel și a voi-dimpotrivă îl caracterizează pe diavol, după cum neascultarea caracterizează, în genere, păcatul primordial. Cum s-a spus, acestea sunt premisele creației și ar trebui incluse în planul și deci în domeniul divin.[126] Definiția creștină a lui Dumnezeu ca *summum bonum* îl excludea însă de la bun început pe Satana, deși potrivit Vechiului Testament el fusese unul din fiii lui Dumnezeu. Diavolul a rămas astfel ca *simia Dei* (maimuța lui Dumnezeu) în afara ordinii trinitare și în opoziție cu ea. Reprezentării Dumnezeului treimic cu trei capete îi corespundea tricefalitatea lui Satana, cum apare de exemplu la Dante. Este sugerată astfel, în analogie cu Antichristul, o antitrinitate infernală, o adevărată „umbra trinitas".[127] Diavolul este fără îndoială o figură stânjenitoare: el se situează cumva strâmb față de ordinea creștină a lumii. De aceea importanța îi e diminuată prin reduceri eufemistice sau printr-o constantă neluare în seamă a existenței sale; mai degrabă e trecut în seama contului de vinovăție al omului, iar lucrul acesta îl fac tocmai cei care ar protesta vehement și dacă omul păcătos ar vrea să-și atribuie originea a tot ce e bun. O privire aruncată asupra textelor sfinte e suficientă însă pentru a ne arăta importanța diavolului în drama divină a mântuirii.[128] Dacă forța răului ar

126 Koepgen se exprimă asemănător: „Esența diavolului este ura împotriva lui Dumnezeu; și această ură, Dumnezeu o îngăduie; există două lucruri pe care le face posibilă doar atotputernicia divină: ura Satanei și existența individului uman. Ambele sunt în esența lor complet impenetrabile. Impenetrabilă însă este și relația lor cu Dumnezeu." (*Gnosis des Christentums*, p. 185.)

127 Cât de viu încarnate sunt reprezentări de acest fel arată titlul unei cărți moderne: von Sosnoski, *Die rote Dreifaltigkeit. Jakobiner und Bolschewiken.*

128 Concepțiile lui Koepgen nu sunt prea depărtate în anumită privință de ale mele. Astfel el spune, de pildă, că Satana acționează „oarecum ca forță a lui Dumnezeu";

fi fost atât de mică pe cât lasă să se înţeleagă anumite opinii, atunci lumea n-ar fi avut nevoie de coborârea Dumnezeului însuşi sau ar fi stat în puterea omului să facă lumea iarăşi bună, ceea ce până acum încă nu s-a întâmplat.

253 Indiferent care ar fi poziţia metafizică a diavolului, în realitatea psihologică răul înseamnă o limitare eficientă, chiar ameninţătoare a binelui, aşa încât nu e exagerat să presupunem că în această lume nu doar ziua şi noaptea, ci şi binele şi răul se ţin mai mult sau mai puţin în cumpănă şi că acesta este motivul pentru care victoria binelui semnifică întotdeauna un act special al harului.

254 Dacă facem abstracţie de dualismul persan aparte, putem spune că în epoca de început a dezvoltării umanităţii nu a existat un diavol adevărat. În Vechiul Testament există o premisă a lui în figura Satanei. Adevăratul diavol apare abia sub forma adversarului lui Christos[129] şi astfel se dezvăluie, pe de-o parte, lumea de lumină a lui Dumnezeu, pe de alta, abisul iadului. Diavolul e autonom, el poate să nu se supună stăpânirii lui Dumnezeu, căci altminteri n-ar mai putea fi adversarul lui Christos, ci doar o maşină a lui Dumnezeu. În măsura în care Unul, indeterminabilul, se desfăşoară în Doi, el devine un determinat, anume acest om Isus, Fiul şi Logosul. Afirmaţia e posibilă doar prin intermediul altuia care nu este Isus, nu este Fiul sau Logosul. Faptei de iubire a Fiului i se opune negarea luciferică.

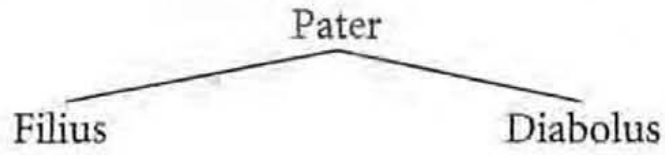
255 În măsura în care diavolul a fost creat de Dumnezeu ca un înger „căzut ca un fulger din cer", a ieşit şi el din divinitate şi a devenit „stăpânul lumii acesteia". E semnificativ şi faptul că gnosticii îl exprimă când printr-un demiurg nedesăvârşit, când printr-un arhonte saturnian, respectiv prin Jaldabaoth. Reprezentările imagistice ale acestui arhonte corespund perfect în detaliile lor acelora ale unui

„în taina Dumnezeului treimic se deschide o nouă libertate divină în adâncurile esenţei ei, care face posibilă ideea unui diavol personal, alături de Dumnezeu şi împotriva lui" (*Loc. cit.*, p. 186).

129 De vreme ce atât Satana, cât şi Christos sunt fiii lui Dumnezeu, avem a face cu arhetipul celor doi fraţi, în acest caz al celor ostili. Prefigurarea veterotestamentară ar fi Cain şi Abel şi jertfa lor. Cain este luciferic, din cauza progresivităţii sale rebele. Abel este păstorul evlavios. Oricum, Jahve nu a încurajat direcţia vegetariană.

demon diavolesc. El reprezenta puterea întunericului, de care ca să-i salveze pe oameni venise Christos. Și arhonții au ieșit din sânul abisului incognoscibil, adică din același izvor din care a ieșit și Christosul gnostic.

Un gânditor medieval a observat că Dumnezeu, atunci când în 256
ziua a doua a Creației a separat apele de sus de cele de jos, nu a spus seara, precum în celelalte zile, că „a fost bine". Și n-a spus fiindcă în ziua a doua Dumnezeu l-a creat pe Binarius, pe Doi, originea răului.[130] Regăsim această reflecție, într-un mod asemănător, și într-o relatare persană, în care originea lui Ahriman este dedusă dintr-o îndoială a lui Ahuramazda. Iată de ce o gândire netrinitară s-ar sustrage cu greu logicii următoarei scheme:



De aceea nu este ciudat că întâlnim ideea de Antichrist atât de 257
timpuriu. Ea ar ține, pe de-o parte, de sincronicitatea astrologică a începutului erei peștilor[131], pe de alta însă, și de realizarea crescândă a dualității puse de Fiu, care, la rându-i, este prefigurată de simbolul peștelui: ♓, anume de cei doi pești care, legați printr-o *commissura*, se mișcă în direcții contrare.[132] Ar fi greșit să avem aici în vedere vreo construcție cauzală oarecare. E mai degrabă vorba de corelații preformate, preconștiente, de arhetipuri, pe care le întâlnim sugerate și în cazul altor constelații, în mod special în formarea miturilor.

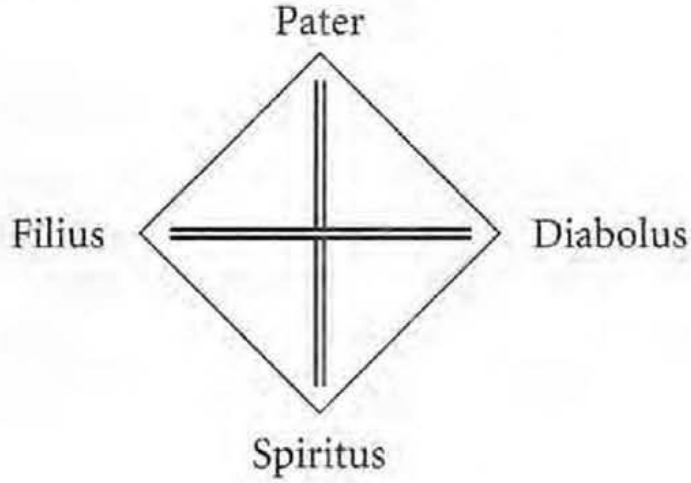
În diagrama noastră, Christos și diavolul apar sub forma unor 258
contrarii pe care le sugerează ideea de „adversar". Această opoziție reprezintă un conflict extrem și deci o sarcină seculară pentru omenire până în clipa, sau până la acel început de eră, când binele și

130 Vezi *Psihologie și religie* [par. 104 din această carte].

131 Referința astrologică nu e nimic neobișnuit în Antichitate.

132 Acesta e cazul în simbolul peștilor. În constelația astronomică, unul din pești, acela care temporal corespunde aprox. primului mileniu creștin, este vertical, cel de-al doilea este orizontal.

răul pornesc să se relativizeze, să se îndoiască de ele şi când se înalţă o chemare după un „dincolo de bine şi de rău". În epoca creştină însă, adică în spaţiul gândirii trinitare, o astfel de reflecţie e pur şi simplu exclusă; căci conflictul e prea vehement ca să se considere că răul întreţine vreo altă relaţie logică cu Trinitatea decât aceea a opoziţiei absolute. Într-o opoziţie afectivă, adică într-un conflict, teza şi antiteza nu pot fi considerate împreună. Lucrul devine posibil abia printr-o reflecţie rece privind valoarea relativă a binelui şi lipsa de valoare relativă a răului. Atunci nu mai există nicio îndoială referitoare la faptul că nu doar Tatăl şi Fiul luminos respiră o viaţă în comun, ci şi Tatăl şi făptura întunecată. Conflictul imens pus de dualitate se rezolvă printr-un al patrulea principiu, care restaurează unitatea primului principiu în desfăşurarea lui deplină. *Ritmul este un triplu pas, simbolul însă, o cuaternitate.*



259 Speculaţiei religioase nu îi este necunoscut aspectul dublu al Tatălui.[133] Ceea ce se vede, de pildă, din alegoria *monoceros*-ului, care reprezintă mânia lui Jahve. Aidoma acestui animal irascibil, şi Jahve a adus dezordinea în lume şi s-a transformat în iubire abia la sânul unei fecioare pure.[134] LUTHER cunoştea un *Deus absconditus*. Crimă şi lovitură de moarte, război, boală, ticăloşie şi orori de orice fel intră

133 Natura contradictorie a lui Dumnezeu se exprimă şi în masculino-feminitatea sa. PRISCILLIANUS îl numeşte de aceea, pe baza *Genezei* 1, 27, „masculofoemina".

134 Cf. *Psychologie und Alchemie* [par. 520 şi urm.].

în unitatea divinității. Dacă Dumnezeu își revelează esența și devine ceva determinat, anume un om determinat, atunci contrariile lui ar trebui să se dezmembreze: aici binele, dincolo răul. Contrariile latente existente în divinitate s-au dezmembrat în zămislirea Fiului și s-au manifestat în opoziția Christos–diavol. La baza ei va fi stat opoziția persană Ormuzd–Ahriman ca *sous-entendu*. Lumea Fiului este aceea a conflictului, fără de care conștiința umană n-ar fi putut realiza acel progres al diferențierii spirituale pe care l-a făcut efectiv. Că astăzi acest progres nu ne entuziasmează fără rezerve se vede deja din crizele de scepticism ale conștiinței moderne.

Creștinul este omul care suferă moralmente și care în ciuda 260
mântuirii sale potențiale are nevoie în suferința sa de Mângâietor, de Paraclet. Omul nu poate depăși conflictul cu propriile-i forțe, după cum nu el a fost acela care l-a inventat. Omul depinde de mângâierea și împăcarea divină, adică de revelația acelui spirit care nu ascultă de voința oamenilor, ci vine și se duce cum vrea El. Acel spirit este un fenomen sufletesc autonom, o liniștire după furtună, o lumină reconciliatoare ivită în tenebrele rațiunii omenești și în ordinea secretă a haosului nostru sufletesc. Duhul Sfânt este un Mângâietor ca și Tatăl, un Unul tăcut, veșnic și profund, în care iubirea și spaima lui Dumnezeu s-au topit într-o unitate fără cuvinte. Și tocmai astfel este restaurat în spațiul experienței și reflecției umane înțelesul primordial al lumii paterne încă lipsite de sens. Într-o viziune cuaternară, Duhul Sfânt este o reconciliere a contrariilor și astfel un răspuns la acele suferințe ale divinității pe care le personifică Christos.

Cuaternitatea pitagoreică era încă un fapt natural, o formă de 261
intuiție arhetipală, dar nu o problemă morală, nemaivorbind de o dramă divină. De aceea ea „s-a dat la fund". Ea era o intuiție doar naturală, și de aceea nereflectată, a spiritului legat de natură. Separarea dintre spirit și natură pe care a produs-o violent creștinismul a calificat spiritul uman să gândească nu doar dincolo de natură, ci și împotriva ei și astfel să-și dovedească — aș spune — libertatea divină. Această ieșire avântată din întunecimea naturii culminează în gândirea trinitară, care se mișcă într-un spațiu platonician, hiperuranic. Pe drept sau pe nedrept, problema celui de-al patrulea a continuat să

existe. El a rămas anume „jos" ca reprezentare eretică a cuaternităţii sau ca speculaţie ermetică de filosofie a naturii.

262 În această ordine de idei aş vrea să amintesc de GERARDUS DORNEUS, medic şi alchimist din Frankfurt, care s-a indignat de cuaternitatea principiilor fundamentale, de veche tradiţie în arta sa, ca şi de scopul final, de *lapis philosophorum*. L-a izbit faptul că ar fi de fapt vorba de o erezie, de vreme ce principiul atotstăpânitor ar fi reprezentat de Trinitate. Cuaternitatea ar trebui să vină de la diavol.[135] Patru e dublul lui Doi, iar Doi ar fi fost creat în cea de-a doua zi a Creaţiei, cu al cărei rezultat Dumnezeu n-ar fi fost evident prea mulţumit seara. Binarius este diavolul dezbinării şi totodată femininul. (Numerele pare sunt în Orient, ca şi în Occident, feminine.) Nemulţumirea celei de-a doua zile a Creaţiei consta în faptul că în acea zi fatală, la fel ca în cazul lui Ahuramazda, s-a manifestat o dezbinare în natura Tatălui, din care a ieşit şarpele, „quadricornutus serpens"; acesta a ispitit-o de îndată pe Eva, ajutat fiind de natura înrudită cu Binarius a acesteia. („Vir a Deo creatur, mulier a simia Dei." — „Barbatul a fost creat de Dumnezeu, femeia de maimuţa lui Dumnezeu.")

263 Diavolul este maimuţa şi umbra imitatoare a lui Dumnezeu, ἀντίμιμον πνεῦμα (spiritul imitator) din gnosticism şi din alchimia greacă. Este însă „stăpânul lumii acesteia", în a cărui umbră s-a născut omul, împovărat de păcatul strămoşesc, de el provocat. După concepţia gnostică, Christos s-a lepădat de umbra cu care se născuse şi a rămas fără păcat. Neprihănirea lui îi atestă neamestecul în lumea întunecată a omului legat de natura de care încearcă zadarnic să se scuture. („Mai e ţărâna-rest,/Cu greu purtată.")[136] Relaţia cu *physis*, cu lumea materială şi cu jinduirile ei este cauza poziţiei intermediare a omului, care, pe de-o parte, ar avea capacitatea de iluminare, pe de alta, este supus stăpânului lumii acesteia. („Eu, om nenorocit, cine mă salvează din trupul astei morţi?") Christos, în schimb, trăieşte mulţumită neprihănirii sale, în spaţiul platonician al ideilor pure, unde poate ajunge doar gândirea omului, nu şi el însuşi în totalita-

135 Pentru detalii aici vezi: *Psihologie şi religie* [par. 104 al acestui volum].

136 [*Faust*, partea a II-a, actul al V-lea: îngerii mai desăvârşiţi (*loc. cit.*, p. 381 — *N. t.*].

tea sa. Omul este, de fapt, puntea arcuită peste abisul dintre „lumea aceasta", spațiul întunecatului Tricephalus, și Trinitatea cerească. De aceea, de la neopitagoreicii greci până la *Faust* al lui GOETHE, cel de-al Patrulea pierdut a fost căutat mereu, chiar și în epoca credinței necondiționate în Trinitate. Deși acești căutători se considerau creștini, ei erau totuși creștini marginali, căci își consacrau viața unui opus al cărui scop era mântuirea acelui *serpens quadricornutus*, acelei *anima mundi* implicată în materie, acelui Lucifer căzut. Credeau că ceea ce se ascundea în materie era *lumen luminum*, *sapientia Dei*, și că lucrarea lor era „dar de la Duhul Sfânt". Formula noastră a cuaternității le justifică pretenția, căci Duhul Sfânt, ca sinteză a Unuia primordial, scindat mai apoi, izvorăște dintr-o sursă luminoasă și dintr-una întunecată. Căci la armonia înțelepciunii participă forțe dinspre partea dreaptă și dinspre cea stângă, se spune în amintirile Sfântului Ioan.[137]

Cititorul va fi remarcat că în schema cuaternității de mai sus se 264
încrucișează două corespondențe, anume, pe de-o parte identitatea opoziției dintre Christos și adversarul său, pe de alta, desfășurarea unității Tatălui în multiplul Duhului Sfânt. Crucea care apare astfel este simbolul suferinței divinității care mântuiește omenirea. Această suferință nu s-ar fi putut produce și nu și-ar fi putut exercita influența asupra niciunui lucru, dacă n-ar exista o putere opusă lui Dumnezeu, tocmai „lumea aceasta" și „stăpânul" ei. Schema cuaternității recunoaște această existență ca pe un dat indenegabil, încătușând gândirea trinitară în lanțurile realității acestei lumi. Libertatea platoniciană a spiritului nu face posibilă o judecată a totalității, ci smulge partea luminoasă a tabloului divin, separând-o de jumătatea întunecată. Această libertate este în bună parte un fenomen cultural și îndeletnicirea mai nobilă a acelui atenian fericit căruia i-a fost dat să nu fie sclav. Deasupra naturii se poate ridica doar acela pentru care altul duce în spate gravitația pământului. Cum ar fi filosofat PLATON, dacă ar fi fost propriul său sclav domestic? Ce-ar fi predicat Rabbi Isus, dacă ar fi trebuit să-și întrețină femeia și copiii? Dacă ar fi trebuit să

137 [Cf. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen, Johannesakten*, p. 188.

cultive pământul pe care creştea pâinea pe care o frângea şi dacă ar fi trebuit să plivească via în care se cocea strugurele pe care-l dăruia? De imaginea întregului ţine gravitaţia întunecată a pământului. În „lumea aceasta" niciun bine nu e lipsit de rău, nicio zi nu e fără noapte, nicio vară fără iarnă. Dar omului civilizat îi lipseşte poate iarna, căci el se poate apăra de frig; murdăria, căci se poate îmbăia; păcatul, căci se poate în mod înţelept izola de alţi oameni, evitând astfel unele situaţii nefaste. El poate crede despre sine că e bun şi pur, căci din necazurile altuia nu învaţă nimic. În schimb, omul primitiv posedă o totalitate pe care am putea-o admira. De fapt însă nu e nimic vrednic a fi admirat la el. Este eterna stare de nonconştienţă, de mocirlă şi de murdărie.

265 Dacă însă Dumnezeu vrea ca om să se nască şi omenirea să se unească în comunitatea Duhului Sfânt, atunci El suferă chinul teribil de a trebui să poarte lumea în realitatea ei. Este o *crux*, da, El îşi este sieşi o cruce. Lumea este suferinţa lui Dumnezeu şi fiecare individ care ar vrea să-şi aproximeze totalitatea ştie precis că ea înseamnă un drum al calvarului.

266 Aceste idei au fost exprimate cu simplitate şi cu o frumuseţe emoţionantă în filmul cu negri *Green Pastures*: Dumnezeu stăpânise mulţi ani peste lume cu blesteme, tunete, fulgere şi inundaţii şi niciodată lucrurile nu ieşiseră bine. În cele din urmă îşi dă seama că trebuie să se facă el însuşi om spre a ajunge la rădăcina răului.

267 După ce a cunoscut suferinţa lumii, acest om devenit Dumnezeu a lăsat un Mângâietor, pe cea de a treia Persoană a Trinităţii, spre a locui în nenumăraţi alţi indivizi, anume în aceia lipsiţi cu totul de prerogativa sau de posibilitatea neprihănirii. Prin Paraclet Dumnezeu se apropie, mai mult decât prin Fiu, de omul real şi de întunecimea din el. Dumnezeul luminii păşeşte pe puntea om venind din direcţia zilei, umbra lui Dumnezeu însă din direcţia nopţii. Cine va decide în această teribilă dilemă care ameninţă, cu nemaicunoscute înfiorări şi încântări, să spargă bietul vas? Va fi desigur revelaţia unui Duh Sfânt din chiar lăuntrul omului. După cum omul a apărut cândva din Dumnezeu, tot aşa, dacă se închide cercul, e posibil şi ca Dumnezeu să apară din om. Dar de vreme ce în această lume alături de fiecare

lucru bun se află și unul rău, acel *antimimon pneuma* [„spiritul imitator"] din om va face din locuirea Paracletului o autodivinizare omenească și va produce o inflație a aroganței, al cărei preludiu a fost conturat în mod deslușit încă de cazul lui NIETZSCHE. Cu cât problema religioasă se va pune în viitor mai inconștient, cu atât va fi mai mare primejdia ca omul să abuzeze de sămânța divină din el, transformând-o într-un motiv de îngâmfare ridicolă sau demonică, în loc să rămână conștient, să nu fie mai mult decât ieslea în care s-a născut Domnul. Nici pe cel mai înalt pisc nu vom fi dincolo de bine și de rău, și cu cât aflăm mai multe despre împletirea inextricabilă dintre bine și rău, cu atât mai nesigură și mai confuză va fi judecata noastră morală. Situație în care nu ne va fi cu nimic de folos dacă vom arunca la fiare vechi criteriul moral și vom „întocmi noi table" (după modelele cunoscute); deoarece, ca și până acum, nedreptatea făcută, intenționată și gândită se va răzbuna în viitor pe sufletul nostru, indiferent dacă lumea s-a răsturnat sau nu pentru noi. Știința noastră despre bine și rău s-a împuținat odată cu dezvoltarea cunoașterii și a experienței, iar în viitor se va împuțina și mai mult, fără ca noi să putem scăpa de cerința etică. În această nesiguranță extremă avem nevoie de lumina adusă de un spirit sfânt, generator de totalitate care poate fi orice, cu excepția tocmai a intelectului nostru.

B. PSIHOLOGIA CUATERNITĂȚII

Putem, așa cum am arătat în capitolul precedent, să gândim până 268
la capăt problema celui de-al Patrulea, fără a trebui să renunțăm la limbajul religios. Completarea prin cuaternitate a trinității poate fi reprezentată prin proiectarea în figuri metafizice. Reprezentarea câștigă astfel în plasticitate. Aceste propoziții pot fi însă — și trebuie să fie chiar din motive științifice — reduse la om și la psihologia lui, căci e vorba de produse spirituale cărora nu avem voie să le conferim valabilitate metafizică. E vorba în primul rând de proiecții ale unor procese psihice despre care, în orice caz, nu știm ce sunt „în sine", respectiv dacă există într-o zonă inconștientă, inaccesibilă omului. În

orice caz, ştiinţa nu are voie să le trateze ca şi cum ar fi altceva decât proiecţii, altminteri renunţă la autonomia ei. Deoarece nu e vorba de fanteziile unui individ, ci de un fenomen colectiv, cel puţin în măsura în care ne referim la Trinitate, trebuie să presupunem că dezvoltarea ideii de Treime reprezintă un proces colectiv secular, anume o *diferenţiere de conştiinţă* care se întinde peste milenii.

269 Dacă vrem să interpretăm psihologic simbolul trinităţii, trebuie să pornim de la individ şi să privim simbolul drept o expresie individuală, de pildă, ca o reprezentare onirică. Această abordare este posibilă în măsura în care şi reprezentarea colectivă a pornit cândva de la indivizi izolaţi, iar pe deasupra ea este întotdeauna „avută" doar de indivizi. Trinitatea poate fi tratată ca un vis cu atât mai uşor cu cât viaţa ei reprezintă o dramă aşa ca orice vis întru câtva mai amplu.

270 Tatăl reprezintă în general starea timpurie a conştiinţei, în care încă mai suntem copii, adică dependenţi de o formă determinată, preexistentă de viaţă, de un habitus care are caracter legic. Este o stare preluată, nereflectată, o simplă ştiinţă despre ceva dat, fără judecată intelectuală sau morală.[138] Acest lucru e valabil individual şi colectiv.

271 Dacă accentul se mută pe Fiu, imaginea se schimbă. La nivel individual schimbarea se iveşte de regulă când Fiul se pregăteşte să apară în locul Tatălui. Acest lucru se poate întâmpla, pe model arhaic, printr-o cvasiucidere a Tatălui, adică prin identificarea violentă cu Tatăl, urmată de înlăturarea acestuia. Ceea ce însă nu e un progres, ci păstrarea habitus-ului primordial, şi de aceea nu urmează nicio diferenţiere de conştiinţă. Nu s-a produs o desprindere de Tată. Rezolvarea legitimă constă într-o diferenţiere de Tatăl şi de habitus-ul reprezentat de el. În acest scop e necesară o anumită cantitate de cunoaştere a propriei individualităţi, la care nu se poate ajunge fără o decizie morală şi care nu poate fi reţinută fără o anumită înţelegere a sensului.[139] Habitus-ul e înlocuit printr-o formă de viaţă conştient aleasă şi dobândită. Creştinismul, caracterizat de „Fiu", îl împinge de

138 Jahve se apropie veterotestamentar de problematica morală abia mai târziu în Iov. [Cf. *Răspuns lui Iov* din acest volum].

139 KOEPGEN (*loc. cit.*, p. 231) îl desemnează de aceea pe bună dreptate pe Isus ca fiind primul om *autonom*.

aceea pe individ la decizie și reflecție, ceea ce a fost resimțit în special de acei Părinți ai Bisericii[140] care au accentuat ἐπιστήμη (înțelegerea) în opoziție cu constrângerea (ἀνάγκη) și cu neștiința (ἄγνοια). Aceeași tendință se manifestă în confruntarea neotestamentară cu justiția legii iudaice care reprezintă exclusiv habitus-ul.

Cea de-a treia treaptă trimite în viitor, dincolo de „Fiu", la o realizare 272
continuă a „spiritului", anume la o vitalitate proprie „Tatălui" și „Fiului" care ridică stările de conștiință următoare la același nivel de autonomie ca acela al „Tatălui" și al „Fiului". Această extindere a filiației, respectiv a filiației lui Dumnezeu la om reprezintă proiecția metafizică a schimbării psihice. „Fiul" este o trecere, o stare intermediară, pe de-o parte copil, pe de alta, deja adult. „Fiul" este trecător, și din cauza acestui fapt fiii divini mor de o moarte timpurie. „Fiul" reprezintă trecerea de la o stare inițială de durată, numită „Tatăl" și „auctor rerum", la propria condiție paternă. Aceasta din urmă vrea să însemne că el le transmite copiilor săi spiritul care zămislește viața, pe care l-a primit el însuși și prin care a fost el însuși zămislit. Redus la nivelul individului, acest simbol sună după cum urmează: starea nereflectată, doar percepută, numită „Tată", se transformă în starea de conștiință reflectată și rațională, numită „Fiu". Această stare se află în opoziție nu doar cu cea anterioară încă existentă, ci ea conține, datorită naturii ei raționale și conștiente, numeroase posibilități de scindare. Discriminarea sporită produce opoziții care mai înainte erau inconștiente, acum însă devin inevitabile, căci fără cunoașterea lor clară nu pot fi luate decizii morale reale. Starea „Fiului" este de aceea o stare conflictuală *par excellence*: alegerea căilor posibile este amenințată de tot atâtea rătăciri. „Eliberarea de lege" aduce o ascuțire a contradicțiilor, în special a contradicției

140 De pildă IUSTIN MARTIRUL, *Apologia* II: „... ut ne necessitatis et ignorantiae liberi permaneamus, sed delectus et scientiae" [„... ca să nu rămânem copii ai constrângerii și ai neștiinței, ci ai alegerii și ai științei"]. CLEMENS DIN ALEXANDRIA spune (*Stromata* I, 9): „Cum să nu înțeleagă filosofic lucrurile inteligibile acela care cere să aibă parte de forța lui Dumnezeu." II, 4: „Cunoașterea devine credincioasă, iar credința — gnoseologică, potrivit logicii divine reciproce." VII, 10: „<Prin gnoză> credința este desăvârșită, căci doar prin ea credinciosul este desăvârșit." „Cunoașterea este însă o dovadă sigură și fermă a ceea ce s-a primit prin credință."

morale. Crucifixul dintre cei doi tâlhari este aici un simbol grăitor. Viața exemplară a lui Christos reprezintă o trecere și semnifică de aceea ideea de punte și de transformare în a treia fază, în care starea inițială paternă este cumva restaurată. Dacă aceasta ar fi o simplă repetare a primei faze, atunci cuceririle celei de a doua faze, anume rațiunea și reflecția, s-ar pierde și ar face loc unei noi cvasiconștiențe iraționale de natură nereflectată. Ca să nu se întâmple așa ceva, valorile celei de-a doua faze, adică rațiunea și reflecția, trebuie păstrate. Conștiința nou dobândită prin autonomizarea Fiului se păstrează în cea de a treia fază, dar trebuie să recunoască faptul că nu ea este sursa deciziilor ultime și a cunoștințelor hotărâtoare, anume a ceea ce, pe bună dreptate, se numește γνῶσις[141], ci este o instanță inspiratoare, care în proiecție e numită Duhul Sfânt. La nivel psihologic „inspirația" provine dintr-o funcție inconștientă. Pentru atitudinea naivă, agentul inspirației este o „inteligență" coordonată cu conștiința sau supraordonată ei; căci de multe ori o idee subită este ca un *Deus ex machina* salvator.

273 De aceea progresul celei de a treia faze semnifică un fel de recunoaștere a inconștientului, dacă nu chiar o subordonare față de el.[142] Condiția de adult este atinsă atunci când Fiul își restaurează propria stare infantilă, supunându-se, fie sub formă psihologică, ori faptic, sub formă proiectată, unei autorități paterne, de pildă recunoscând autoritatea învățăturii Bisericii. Această autoritate poate fi desigur înlocuită cu tot felul de surogate posibile, ceea ce dovedește că trecerea în cea de a treia fază este amenințată de primejdii spirituale neobișnuite, care constau mai cu seamă în rătăciri raționaliste, potrivnice instinctelor.[143] În cazul acestei transformări nu e vorba de a rămâne copil, ci e vorba ca adultul să aibă suficientă smerenie și un spirit autocritic sincer spre a putea să vadă unde și în raport de ce

141 Gnoză, a nu se confunda cu gnosticismul.

142 Subordonarea față de o instanță metafizică oarecare este, din unghi psihologic, o subordonare față de inconștient. Nu există criterii științifice după care așa-numiții factori metafizici să poată fi deosebiți de cei psihici. Ceea ce nu înseamnă deloc că psihologia ar nega existența factorilor metafizici.

143 Biserica știe că cercetarea spiritelor nu este o chestiune simplă. Ea cunoaște primejdiile supunerii subiective față de Dumnezeu și își păstrează de aceea dreptul de a dirija conștiința morală.

anume trebuie să se comporte ca un copil, respectiv ca cineva care receptează irațional și nereflectat. După cum trecerea de la prima la a doua fază pretinde jertfirea dependenței infantile, la trecerea în cea de a treia fază trebuie să se renunțe la independența exclusivă.

E clar că în cazul acestor schimbări nu e vorba de lucruri cotidiene, 274
ci de transformări ținând de destin. Astfel de treceri au de regulă caracter *numinos*, adică e vorba de convertiri, iluminări, zguduiri, lovituri ale sorții, trăiri religioase, adică mistice, sau de altele echivalente. Omul modern are fie concepții atât de confuze despre „misticism", fie o spaimă atât de rațională față de el, încât ignoră caracterul adevărat al eventualelor sale trăiri și le respinge numinozitatea sau o refulează. În acest caz, misticismul e evaluat ca fiind un fenomen inexplicabil, irațional, chiar patologic. Alte interpretări eronate se bazează întotdeauna pe o realizare insuficientă și pe o înțelegere defectuoasă a marilor corelații care, de regulă, se limpezesc atunci când se iau în calcul, pe lângă datele conștiinței, și acelea ale inconștientului. Fără acestea din urmă rămân prea multe lacune în seriile de trăiri ale unei vieți omenești, și astfel prea multe ocazii pentru raționalizări insuficiente. Dacă există chiar și o foarte ușoară tendință către disociere nevrotică sau către o atitudine flegmatică înclinând spre nonconștiența obișnuită, atunci cauzalitățile false sunt preferabile de departe adevărului.

Caracterul numinos al unor astfel de trăiri constă în aceea că ne 275
simțim *copleșiți* de ele; o concesie împotriva căreia se ridică nu doar mândria, ci și o adânc înrădăcinată spaimă de posibila pierdere a supremației conștiinței, și astfel mândria nu e adesea decât o reacție care camuflează spaima. Cât de subțiri sunt acești pereți de protecție arată tocmai sugestibilitatea terifiantă care stă la baza mișcărilor psihice de masă, începând cu „cercetătorii serioși ai Bibliei", din rândul oamenilor simpli, cu așa-numitul, din rațiuni de prestigiu, „Oxford (Group) Movement"[144], din rândul claselor de sus, și până la național-socialismul unui întreg popor — și toate astea în vederea căutării trăirii mistice, generatoare de totalitate!

144 Așa a fost numită inițial direcția catolică a clerului anglican, pornită [în 1833] din Oxford.

276 Cine nu înţelege ce i se întâmplă e întotdeauna în primejdie de a rămâne fixat în starea tranzitorie a Fiului. Criteriul maturităţii constă nu în apartenenţa la oarecare secte, grupuri sau popoare, ci în abilitatea supunerii faţă de spiritul propriei autonomii. După cum „Fiul" provine din „Tatăl", tot aşa din condiţia fiului provine „Tatăl", care însă nu e o repetare a tatălui iniţial, respectiv o identificare cu el, ci un om, în care vitalitatea „Tatălui" continuă să procreeze. Această a treia stare semnifică, după cum am văzut, o încadrare a conştiinţei Eului într-o totalitate supraordonată, despre care nu se poate spune „eu", dar care este de aceea mai bine ilustrată de o fiinţă relativ mai cuprinzătoare, ceea ce ar trebui să ne determine să fim mereu conştienţi de antropomorfismul precar al unei astfel de concepţii. Această mărime greu definibilă, dar psihic cognoscibilă, este numită de limbajul creştin „Duhul Sfânt", adică suflul tămăduitor, generator de totalitate, căruia el îi revendică personalitate, ceea ce, ţinând seamă de toate împrejurările, este absolut judicios. De aproape două mii de ani istoria cunoaşte figura omului cosmic primordial, a Ἄνθρωπος, a cărui imagine a pătruns atât în concepţia despre Jahve, cât şi în aceea despre Christos. Sfinţii stigmatizaţi au devenit, într-un mod intutiv-concret, oameni christificaţi şi deci purtători ai imaginii antroposului. Ei sunt modele simbolice ale lucrării Duhului Sfânt asupra oamenilor. Antroposul este un simbol care pledează în favoarea unei naturi personale a totalităţii, anume a Sinelui. Parcurgând însă seria celor patru simboluri ale Sinelui, descoperim că nu puţine sunt acelea care nu prezintă niciun caracter propriu personalităţii umane. Nu vreau să insist aici asupra cazuisticii psihologice, care pentru profan este oricum *terra incognita*, ci vreau să mă refer la un material istoric care ne spune, la fel de limpede, acelaşi lucru ca şi observaţia ştiinţifică modernă. Este vorba de simbolismul alchimiei care, pe lângă forma personală, a instituit şi alte forme neumane, anume geometrice, ca sfera, cercul, pătratul, octogonul; sau chimico-fizice ca piatra, rubinul, diamantul, mercurul, aurul, apa, focul, spiritul (*spiritus* în sens de substanţă volatilă). Această selecţie de simboluri o întâlnim mai mult sau mai puţin asemănătoare şi în produsele moderne ale inconştientului.[145] De

145 Cf. *Psychologie und Alchemie* I.

aceeași ordine de idei ține și faptul că există nenumărate simboluri spirituale teriomorfe, printre care, în domeniul creștin, mielul (Christos), porumbelul (Duhul Sfânt) și șarpele (Satana). Ca simbol al gnosticului *nous* și al *agathodaimon*-ului, șarpele are semnificație pneumatică. (Și diavolul este un spirit.) Se exprimă astfel caracterul ne-uman al Sinelui, respectiv al totalității, cum este cazul și în referatul Cincizecimii, în care Duhul sub formă de limbi de foc s-a pogorât asupra ucenicilor. De aici se înțelege, într-o oarecare măsură, stinghereala lui ORIGENE în legătură cu natura Duhului Sfânt. Tot așa se explică de ce a treia Persoană a Trinității nu posedă, spre deosebire de Tatăl și de Fiul, o calificare personală.[146] „Duhul" nu este în sine o denumire personală, ci o determinare calitativă a unei substanțe de natură aeriană (πνεῦμα, *spiritus*, *animus*).

Ori de câte ori inconștientul face, precum în cazul de față, afir- 277
mații al căror antagonism e atât de întins, ne întâlnim, după cum arată experiența, cu situații echivoce. El se străduiește să exprime o stare de fapt, pentru care nu există în conștiință nicio categorie conceptuală. Și nu trebuie să fie vorba, ca în cazul Duhului Sfânt, de conținuturi „metafizice", ci de faptul că un conținut oarecare transconștient, pentru care nu există posibilitate aperceptivă, poate să producă un astfel de simbolism paradoxal sau antinomic. Dublul aspect inevitabil, numit „omul și umbra lui", poate deja, în cazul unei conștiințe naive care înțelege doar pictura în alb-negru, să posede transcendență și ca urmare să producă un simbolism paradoxal. Nu greșim de aceea presupunând că tocmai antinomia impresionantă din simbolismul Duhului demonstrează că în el există o *complexio oppositorum* (unirea contrariilor). Pentru așa ceva nu există, firește, nicio categorie conceptuală conștientă, căci printr-o astfel de unire nu ne putem reprezenta altceva decât o „coincidentia", care ar însemna suspendarea, adică distrugerea ambelor jumătăți.

Simbolismul spontan asumat de *complexio oppositorum* trimite 278
însă tocmai la contrariul unei distrugeri, atribuind produsului unirii

146 TOMA DIN AQUINO, *Summa theologica* I, XXXVI, Art. 1: „... non habet nomen proprium" [„nu are nume propriu"]. Datorez această notă indicației amabile a lui P. VICTOR WHITE O.P.

fie durată eternă, adică incoruptibilitate şi stabilitate de nezdruncinat, fie o extremă şi inepuizabilă eficienţă.[147]

279 În calitate de *complexio oppositorum*, Duhul are astfel aceeaşi formulă ca „Tatăl", ca *auctor rerum*, pe care NICOLAUS CUSANUS îl interpretează, de asemenea, ca unire a contrariilor.[148] Într-adevăr, „Tatăl" conţine acea antinomie care se arată în Fiul său şi în adversarul acestuia. În ce măsură monoteismul Vechiului Testament s-a văzut silit să facă concesii „relativităţii" noţiunii de Dumnezeu ne arată cercetarea lui RIWKAH SCHÄRF.[149] *Cartea lui Iov* ajunge aproape la acel dualism care în Persia a înflorit în epoca de dinainte şi de după Christos şi care s-a ivit, în diferite mişcări eretice, şi în interiorul creştinismului. Este de aceea firește evident că, după cum am spus deja mai sus, în Duhul Sfânt reapare dublul aspect al „Tatălui", prin care Duhul capătă semnificaţia unei restaurări a acestuia. Pentru a folosi o analogie aici, s-ar putea compara Duhul Sfânt cu fasciculul de fotoni, care apare prin distrugerea materiei, iar „Tatăl" cu acea energie primordială care a prilejuit formarea protonilor şi electronilor cu sarcinile lor contrare. După cum îşi dă seama cititorul, e vorba nu de o explicaţie, ci de o analogie, care e posibilă deoarece ilustrările fizice se sprijină în cele din urmă pe aceleaşi baze arhetipale ca şi speculaţiile teologice. Ambele sunt psihologie, care, la rându-i, se întemeiază pe aceeaşi bază arhetipală.

C. GENERALITĂŢI DESPRE SIMBOLISM

280 Deşi descendenţa directă a Trinităţii creştine din treimea lui *Timaios* este foarte improbabilă, e vorba totuşi de acelaşi arhetip. Dacă vrem să descriem fenomenologia acestuia, nu trebuie să ezităm a lua în considerare, la reconstituirea tabloului complet, toate aspectele

147 Ambele categorii formează cunoscutele atribute ale acelei *lapis philosophorum* ca şi ale simbolurilor Sinelui. Cf. *Psychologie und Alchemie, passim.*

148 Nu trebuie în orice caz trecut cu vederea faptul că N. CUSANUS are în vedere o cu totul altă antinomie decât cea psihologică.

149 [*Die Gestalt des Satans im Alten Testament.*]

deduse până acum. Așa, de pildă, trebuie să introducem în imaginea creștină a Trinității faptul de care ne-am izbit în analiza lui *Timaios*, anume că triada este un *ce* gândit și că, la fel cum acolo cel de-al doilea amestec revelează rezistența celui de al Patrulea ingredient, aici îl întâlnim pe cel de-al Patrulea în calitate de adversar (*diabolus*). Fără cel de-al Patrulea, în niciunul din cele două cazuri nu există realitate, așa cum o cunoaștem, ba nici chiar un sens al ternarității, căci un *ce* gândit are sens doar dacă se referă la o realitate posibilă sau actuală. Această relație lipsește atât de mult conceptului de Trinitate, încât omul de azi îl pierde treptat din vedere, fără ca măcar să observe pierderea. Ceea ce înseamnă însă această pierdere se vede în toate cazurile în care se pune problema reconstrucției, anume în toate cazurile în care o disociere separă partea conștientă a sufletului de cea inconștientă. Această separare poate fi anulată doar dacă conștiința izbutește să formuleze concepții care să exprime adecvat conținuturile inconștientului. S-ar părea că Trinitatea, cu cel de-al Patrulea incomensurabil, ar fi o astfel de concepție. Ca parte a „doctrinei mântuirii", ea ar trebui să aibă un efect tămăduitor, generator de totalitate. În cazul integrării conținuturilor inconștiente în conștiință, o importanță neîndoielnică îi revine reducerii simbolurilor onirice la realități banale. Într-un sens mai adânc și într-o perspectivă mai lungă, acest procedeu nu mai e suficient, căci nu mai dă seama de importanța conținuturilor arhetipale. Acestea ajung până la cu totul alte adâncimi decât bănuiește așa-numitul „common sense". În calitate de condiții generale apriorice ale evenimentului sufletesc, conținuturile arhetipale își revendică o demnitate care și-a găsit dintotdeauna expresia în figuri divine. Abia o astfel de formulare satisface spiritul inconștient. Inconștientul este istoria nescrisă a omului din timpuri imemoriale. Formula rațională poate fi suficientă pentru prezent și pentru trecutul nemijlocit, nu și pentru trăirea umanității ca întreg. Aceasta pretinde viziunea cuprinzătoare a mitului, adică simbolul. Dacă simbolul lipsește, atunci totalitatea omului nu e reprezentată în conștiință. Omul rămâne mai mult sau mai puțin un fragment întâmplător, o conștiință parțială, sugestibilă, expusă tuturor fanteziilor utopice, care uzurpă locul liber al simbolurilor totalității. Simbolul nu poate fi un

X oarecare, cum vrea să ne facă raţionalismul să credem. Un simbol legitim e doar acela care exprimă raporturile structurale neschimbătoare ale inconştientului, motiv pentru care el poate să obţină adeziunea generală. Atât timp cât produce spontan fenomenul credinţei, el nu are nevoie de o altă înţelegere. Dacă însă din lipsă de înţelegere, credinţa începe să nu mai funcţioneze, atunci trebuie să recurgem de bine, de rău la instrumentul înţelegerii, altminteri riscăm o pierdere cu consecinţe incalculabile. E cazul să ne întrebăm ce anume trebuie să ia atunci locul simbolului. Ştie cumva cineva o expresie mai bună pentru un lucru care în genere n-a fost încă înţeles, în sensul nostru modern?

281 Simbolurile ternare, trinitare şi cvaternare apar relativ frecvent în vise, aşa cum am arătat în *Psihologie şi alchimie*, precum şi aiurea, ceea ce m-a făcut să înţeleg că noţiunea de Trinitate se bazează pe ceva experimentabil şi că, în genere, înseamnă ceva. Această judecată n-am dobândit-o pe calea transmiterii tradiţionale. Dacă am reuşit să-mi fac o idee concretă oarecare despre trinitate, bazată pe o realitate empirică, este pentru că m-au ajutat visele, folclorul şi miturile, în care apar aceste motive. În vise, ele se ivesc de regulă spontan, ceea ce se vede şi după aspectul lor banal. De cele mai multe ori în ele nu e nimic mitic sau fantastic, nemaivorbind de ceva religios. E vorba de trei bărbaţi şi o femeie care stau la o masă sau merg într-un automobil, sau de trei bărbaţi cu un câine, de un vânător cu trei câini, de trei găini într-un coteţ, din care scapă o a patra etc. Aceste întâmplări sunt atât de banale încât se trec uşor cu vederea. Pentru început, ele nici nu vor să spună ceva special, decât că se raportează la funcţii şi aspecte ale personalităţii, ceea ce se poate constata când e vorba de trei sau patru persoane cunoscute ori bine caracterizate, sau de culori fundamentale, roşu, albastru, verde şi galben. Acestea sunt subordonate destul de regulat celor patru funcţii de orientare ale conştiinţei. Abia gândul că cele patru elemente sunt o aluzie la totalitatea personalităţii ne determină să recunoaştem că aceste banale motive onirice sunt, ca să spun aşa, umbre ale unor lucruri importante. Deosebit de lămuritoare obişnuieşte să fie cea de-a patra figură; ea este incompatibilă, reprobabilă, generatoare de spaimă sau, în vreun fel sau altul, neobişnuită,

diferită, în bine sau în rău, cam cum este Degețel alături de frații săi normali. Firește, poate să aibă loc și cazul invers, ca cei trei să fie ciudați, și unul normal. Cine dispune de oarecare cunoștințe în domeniul motivelor de basm știe că distanța aparent enormă dintre trinitate și astfel de întâmplări obișnuite nu este de neabolit. Dar Trinitatea nu trebuie, de aceea, redusă la nivelul acestora din urmă. Ea reprezintă, dimpotrivă, forma desăvârșită a arhetipului respectiv. Materialul empiric arată doar cum lucrează arhetipul până în cele mai mici și mai nesemnificative detalii psihice. Tocmai de aceea el este important, mai întâi, ce-i drept, doar ca o schemă ordonatoare și ca criteriu pentru natura unei structuri individuale, apoi însă și ca vehicul de sinteză în care culminează procesul de individuație. Acest țel este simbolizat de alăturarea celor patru și astfel cuaternitatea este simbolul Sinelui, care în filosofia indiană are o semnificație centrală și stă pe locul divinității. În concepția occidentală s-au dezvoltat în cursul Evului Mediu nenumărate cuaternități: amintesc, de pildă, doar de reprezentarea lui *rex gloriae* cu cele patru simboluri ale Evangheliștilor (trei teriomorfe și unul uman). În gnosticism întâlnim figura divină a lui Barbelo („Dumnezeu este patru"). Aceste exemple și altele asemănătoare îi pun pe cei patru în relație apropiată cu divinitatea (desfășurată), situație în care apare acea imposibilitate mai sus pomenită de a nu putea deosebi Sinele de imaginea lui Dumnezeu. Cel puțin mie mi-a fost imposibil să găsesc un criteriu de discriminare. Aici decide doar credința sau concluzia filosofică, ambele neavând nimic de-a face cu știința empirică.

Putem declara aspectul divin al cuaternității drept o reflectare a 282
Sinelui sau, invers, Sinele drept o *imago Dei* în om. Ambele sunt psihologic adevărate, de vreme ce Sinele, în măsura în care poate fi perceput subiectiv doar ca cea mai intimă și extremă izolare, pretinde o totalitate ca fundal, fără de care nu s-ar putea realiza ca dat absolut individual. În sens strict, Sinele ar trebui conceput ca opusul extrem al lui Dumnezeu. Dar ar trebui să spunem împreună cu ANGELUS SILESIUS: „El nu-i deasupra mea, nici eu nu sunt sub el." Deci cu toate că simbolul empiric pretinde două interpretări diametral opuse, nici una, nici alta nu poate fi dovedită ca fiind valabilă. Simbolul le

semnifică pe amândouă şi este de aceea paradoxal. Nu e aici locul să intrăm în detalii privind rolul pe care aceste simboluri numerice le joacă practic. În această privinţă trebuie să-l trimit pe cititor la materialul oniric din *Psihologie şi alchimie*, partea I.

283 Ţinând seamă de importanţa specială a simbolismului cuaternităţii, trebuie să ne întrebăm de unde vine faptul că creştinismul ca formă extrem de diferenţiată de religie a recurs tocmai la triada arhaică spre a-şi construi imaginea trinitară a lui Dumnezeu.[150] Cu aceeaşi legitimitate trebuie să punem întrebarea (şi ea a fost într-adevăr pusă) cu ce drept îl putem interpreta pe Christos ca simbol al Sinelui, de vreme ce totuşi Sinele *per definitionem* constă într-o *complexio oppositorum*, în schimb figura lui Christos e lipsită cu desăvârşire de partea întunecată. (Din punct de vedere dogmatic, El este „sine macula peccati".)

284 Ambele întrebări ating aceeaşi problemă. Răspunsul la astfel de întrebări îl caut întotdeauna în domeniul empiric, motiv pentru care trebuie să aduc aici în discuţie fapte concrete. Regula este că cele mai multe simboluri, dacă nu sunt tocmai figuri omeneşti, ci sunt de natură geometrică sau numerică, au caracter cuaternar. Există şi simboluri ternare, respectiv trinitare, care, după experienţa mea, sunt apariţii relativ rare. Cazuri de acest fel, pe care le cercetez atent, se caracterizează prin ceva care ar putea fi cel mai bine numit „psihologie medievală". Ceea ce nu vrea să însemne înapoiere sau, în genere, vreo judecată de valoare, ci o problematică particulară: în astfel de cazuri există o nonconştienţă şi primitivitate corespunzătoare care au o asemenea anvergură, încât s-ar zice că e oportună o spiritualizare compensatoare. Simbolul salvator este atunci triada din care cel de-al Patrulea, neapărat de reprobat, lipseşte.

285 După experienţa mea, este de o importanţă practică deosebită ca simbolurile care tind către totalitate să fie corect înţelese de medic. Ele constituie mijloacele auxiliare prin care disocierile nevrotice se pot suspenda, readucând în conştiinţă acel spirit şi acea atitudine care au fost dintotdeauna resimţite de omenire ca fiind salvatoare şi tămăduitoare. Sunt acele „représentations collectives" care au făcut

150 În Biserica grecească, Trinitatea se numeşte τριάς.

posibilă încă din timpuri primitive legătura atât de necesară dintre conștiință și inconștient. Această unire nu se poate face nici intelectual, nici doar practic, deoarece în primul caz sfera instinctului se revoltă, iar în ultimul, rațiunea și morala se împotrivesc. Orice disociere în interiorul domeniului nevrozelor psihogene se bazează pe o astfel de opoziție care poate fi unificată doar prin simbol. În acest scop visele produc simboluri care, în ultimă instanță, coincid cu simbolismul transmis pe cale istorică. Astfel de imagini onirice pot fi preluate de conștiință și pot fi înțelese de intelect și de sentiment doar în situația în care conștiința posedă categoriile raționale și sentimentele morale necesare acestei receptări. Aici psihoterapeutul are adesea de făcut o muncă ce îi pune răbdarea la cea mai grea încercare. Sinteza dintre conștiință și inconștient poate fi efectuată doar printr-o confruntare conștientă cu inconștientul, iar aceasta e posibilă doar dacă se înțelege ceea ce spune inconștientul. În această confruntare dăm adesea peste simbolurile care constituie obiectul cercetării mele și astfel refacem și relația pierdută cu acele concepții și sentimente ce permit o concentrare a personalității. Pierderea gnozei, adică a cunoașterii ultimelor lucruri, cântărește mult mai greu decât se presupune îndeobște. Ar fi suficientă și credința dacă ea nu ar fi o harismă, a cărei posesie efectivă, iar nu silită, este un lucru rar. Dacă nu ar fi așa, noi, medicii, am fi scutiți de multă muncă anevoioasă. În această privință, teologia ne privește strădaniile cu multă suspiciune, fără să depună însă ea această muncă atât de necesară. Ea vestește învățătura pe care nu o înțelegem și ne cere credința pe care nu o putem găsi. Așa stau lucrurile în zona protestantă. Mai subtilă e situația în domeniul catolic. Acolo există mai ales ritualul, cu acțiunea lui sacră, care ilustrează evenimentul viu al înțelesului arhetipal și atinge astfel direct inconștientul. Cine s-ar putea sustrage, de pildă, impresiei produse de acțiunea liturgică, dacă asistă la ea cu un minimum de înțelegere? Apoi Biserica catolică are instituția spovedaniei și a acelui „directeur de conscience", care sunt de cea mai mare importanță practică atunci când personalități potrivite se consacră unor astfel de activități. Că nu acesta este întotdeauna cazul înseamnă, din păcate, un dezavantaj la fel de mare. În al treilea rând,

Biserica catolică posedă o lume de reprezentări dogmatice amplu dezvoltate şi neprescurtate, care oferă bogăţiei de forme a inconştientului un receptacul demn şi conferă astfel o expresie concretă anumitor adevăruri de importanţă vitală cu care conştiinţa ar trebui să fie în legătură. Credinţa catolicului nu este mai bună sau mai puternică decât aceea a protestantului. Dar, indiferent de slăbiciunea credinţei sale, insul este inconştient captat prin forma catolică. De aceea, odată căzut din formă, el alunecă uşor într-un ateism adesea fanatic, după cum observăm frecvent mai cu seamă în ţările latine.

6
CONSIDERAȚII FINALE

Datorită caracterului ei de a fi un *ce* gândit, triada corespunde 286
necesității unei dezvoltări spirituale care pretinde o autonomizare a gândirii. Din unghiul istoriei universale, vedem că această tendință e activă mai cu seamă în filosofia scolastică, unde ea a fost un exercițiu prealabil care a făcut în genere posibilă gândirea științifică modernă. Și triada este un arhetip care, cu forța lui dominatoare, nu doar favorizează, ci eventual chiar impune o dezvoltare spirituală. De îndată însă ce spiritualizarea riscă să se transforme într-o unilateralitate care prejudiciază sănătatea, semnificația compensatoare a triadei trece inevitabil în plan secund. Binele nu devine prin exagerare mai bun, iar un rău mic nu devine mai rău prin nesocotirea sau refularea lui. Umbra ține o dată pentru totdeauna de natura umană, și numai noaptea nu există umbră. De aceea ea este o problemă.

Ca simbol psihologic, Trinitatea înseamnă *mai întâi homoousie* sau 287
consubstanțialitate a unui proces ternar care trebuie considerat un fenomen inconștient de maturizare, desfășurat în individ. În această măsură cele trei Persoane sunt personificările celor trei faze ale unui fapt psihic regulat și instinctiv care înclină întotdeauna să se exprime sub formă de mitologeme și obiceiuri rituale (ca, de pildă, consacrări pubertare și virile, obiceiuri la naștere, nuntă, boală, război și moarte). Miturile ca și riturile au avut, așa cum dovedește de pildă medicina vechi egipteană — și mai au și astăzi — semnificație psihoterapeutică.

În *al doilea rând*, Trinitatea semnifică un proces secular de con- 288
știentizare.

289 În *al treilea rând*, Trinitatea pretinde nu doar să reprezintă o personificare de fenomene psihice, în trei roluri, ci și să *fie* un singur Dumnezeu în trei Persoane, care au toate *o singură* natură divină, prin aceea că Dumnezeu nu e o mișcare progresivă de la *potentia* în *actus*, de la posibilitate la realitate, ci este realitate pură, este însuși *actus purus*. Cele trei Persoane se deosebesc prin natura diferită a originii lor, prin *processio* lor (Fiul zămislit de Tatăl, iar Duhul Sfânt suflat de amândoi — *procedit a patre filioque*). *Homoousia*, a cărei recunoaștere generală a pretins atât de multe bătălii, este psihologic absolut necesară, căci în cazul Trinității, ca simbol psihologic, e vorba de un proces de prefacere a uneia și aceleiași substanțe, anume a psihicului ca totalitate. Identitatea de substanță a Fiului împreună cu *filioque* susține că Christos, care trebuie considerat din unghi psihologic drept un simbol al Sinelui, și Duhul Sfânt care, dacă e dat omului, trebuie înțeles ca devenire faptică a Sinelui, sunt ambii de-o ființă (οὐσία) cu Tatăl, adică Sinele reprezintă ὁμοούσιον τῷ πατρί (o identitate ființială cu Tatăl). Această formulare corespunde constatării psihologice că simbolurile Sinelui nu pot fi deosebite empiric de o imagine a lui Dumnezeu. Oricum, psihologia nu poate face mai mult decât să constate această indistinctibilitate. Cu atât mai remarcabil este faptul că o astfel de constatare „metafizică" trece considerabil mai departe decât cea psihologică. Indistinctibilitatea este o constatare doar negativă care nu exclude existența unei deosebiri. Poate că ea doar nu este percepută. Afirmația dogmatică, în schimb, vorbește despre o „filiație divină", mijlocită de Duhul Sfânt, care nu se deosebește ca sens de υἱότης sau *filiatio Christi*. De aici reiese cât de important a fost faptul că *homoousia* a învins *homoiousia* (asemănarea de esență). Primind Duhul Sfânt, Sinele omului intră într-o relație de identitate ființială cu divinitatea. După cum dovedește istoria Bisericii, această concluzie este primejdioasă pentru stabilitatea Bisericii, motivul esențial pentru care Biserica n-a insistat pe dezvoltarea învățăturii despre Duhul Sfânt. Dezvoltarea pe mai departe ar duce, într-un caz negativ, la schisme dezagregante, într-un caz pozitiv, direct la psihologie. În plus, există anumite daruri ale spiritului, care toate împreună nu sunt întotdeauna binevenite, după cum

sugerează deja Pavel. De asemenea, darurile spirituale (de pildă, revelația) nu se află, cum amintește TOMA DIN AQUINO, într-o relație univocă cu înzestrarea morală.[151] Biserica trebuie să-și rezerve dreptul de a hotărî ce este și ce nu este efectul Duhului Sfânt, prin care se ia laicului din mână o decizie extrem de importantă și pentru el nu neapărat favorabilă. Că Duhul „bate pe unde vrea" au simțit și reformatorii. Nu doar prima, ci și a treia Persoană a divinității are aspectul lui *Deus absconditus* și de aceea, considerate doar din unghi uman, efectele sale sunt ca cele ale focului, când binefăcătoare, când dăunătoare. Dar pe acesta se bazează știința care poate să se apropie doar cu mari dificultăți de ceea ce e străin de esența ei.

În formula cuprinzătoare a Trinității „creația", adică materia, nu 290
este inclusă, cel puțin nu explicit. În aceste condiții pentru ea există doar două posibilități: fie este reală, și atunci e cuprinsă în *actus purus* divin, fie este nereală, o simplă iluzie, căci este situată în afara realității divine. Ultima concluzie contrazice însă, pe de-o parte, înomenirea lui Dumnezeu și, în genere, lucrarea de salvare, pe de altă parte, autonomia și veșnicia „prințului lumii acesteia", adică ale diavolului, care este învins, dar nu și distrus și care, ținând seama de veșnicia sa, nici nu poate fi distrus. Dacă realitatea creației lumii este cuprinsă în *actus purus*, atunci acolo se află și diavolul — *quod erat demonstrandum*. Din această stare rezultă o cuaternitate, oricum alta decât aceea care a fost anatemizată prin cel de-al patrulea conciliu de la Lateran. Acolo era vorba de întrebarea dacă esența lui Dumnezeu alături de cele trei Persoane pretinde sau nu o autonomie. Aici e vorba de independența acelei făpturi căreia i se cuvine autonomie și veșnicie, anume de îngerul căzut. El este cea de-a patra figură potrivnică din seria simbolică ale cărei intervale corespund celor trei faze ale procesului trinitar și, precum în *Timaios*, unde adversarul formează a doua jumătate a celei de-a doua perechi de contrarii, fără de care

151 „Sfântul Toma subliniază că revelația profetică este ca atare independentă de moravurile bune — nemaivorbind de sfințenia personală." (De ver., XII, 5; [*Summa theologica*] I–II, 172). Citez această observație dintr-un studiu despre „St. Thomas's Conception of Revelation" de P. VICTOR WHITE O.P. (Oxford). Autorul mi-a pus cu bunăvoință manuscrisul la dispoziție.

nu există o totalitate a sufletului lumii, şi aici diavolul ca τὸ ἓν τέταρτον (unul <ca> al patrulea[152]) se alătură triadei pentru ca totalitatea acesteia să ia fiinţă. Dacă se înţelege trinitatea ca un proces, cum am încercat să arăt mai sus, atunci, prin alăturarea celui de-al Patrulea, el se continuă până la totalitatea absolută. Prin intervenţia Duhului Sfânt asupra omului, acesta e inclus procesului divin, iar odată cu el, şi acel principiu de separare şi autonomie faţă de Dumnezeu, care ca voinţă antidivină este personificat de Lucifer. Dar fără acesta n-ar fi apărut nicio creaţie şi, cu atât mai puţin, o istorie a mântuirii. Umbra şi voinţa contrară sunt condiţiile inevitabile ale oricărei realizări. Obiectul, care e lipsit de voinţă proprie şi are eventual o voinţă contrară celei a creatorului său şi nu posedă alte calităţi decât pe aceasta, nu are o existenţă independentă, capabilă să ia decizii etice. În cel mai bun caz el e un mecanism de ceasornic, pe care creatorul, ca să funcţioneze, trebuie să-l întoarcă. De aceea Lucifer a înţeles cel mai bine voinţa divină, care năzuia să creeze lumea, şi a executat-o cel mai fidel, revoltându-se împotriva lui Dumnezeu şi devenind principiul unei creaturi care s-a opus Lui ca o altfel-de-voinţă. Deoarece aceasta a fost voia lui Dumnezeu, El a pus în om, potrivit *Genezei* 3, putinţa-de-a-voi-altfel. Dacă n-ar fi aşa, atunci El n-ar fi creat decât o maşină; în acest caz nu s-ar mai fi pus problema întrupării şi a salvării lumii, şi nici Treimea nu s-ar mai fi revelat, căci toate n-ar fi fost decât Una.

291 Legenda luciferică nu e un basm absurd, ea e tot atât de puţin absurdă ca şi istoria cu şarpele din Paradis; legenda, ca şi basmul, este un mit „terapeutic". Ne revoltă desigur ideea că suferinţa şi răul sunt conţinute în Dumnezeu, şi credem că e cu neputinţă ca El să voiască aşa ceva. Ar trebui să ne ferim să diminuăm atotputernicia lui Dumnezeu pe baza unei opinii omeneşti — totuşi, exact aşa gândim. N-ar fi oricum vorba să-i atribuim divinităţii tot ce e rău. Graţie autonomiei morale de care dispune, omul poate să-şi treacă în contul său o parte considerabilă de rău. Acesta e relativ, parţial evitabil, parţial fatalitate; acelaşi lucru e valabil şi pentru virtute, iar uneori nu ştim

152 Axioma Mariei. Vezi *Psychologie und Alchemie*, par. 209 şi urm.

ce e mai rău. Să ne gândim, de pildă, la soarta unei femei căsătorite cu un om a cărui sfințenie e recunoscută! Ce păcate trebuie să săvârșească copiii acelora pentru a putea, alături de influența copleșitoare a unui asemenea tată, să-și simtă viața ca fiind a lor proprie! Viața ca proces energetic are nevoie de contrarii, fără acestea, energia este, după cum se știe, cu neputință. Binele și răul nu sunt decât aspectele morale ale acestor contrarii naturale. Faptul că suntem constrânși să simțim așa ne îngreunează cu mult existența. Această suferință inerentă vieții nu poate fi evitată. Tensiunea contrariilor care face cu putință energia este o lege cosmică, adecvat exprimată de *yang* și *yin* din filosofia chineză. Binele și răul sunt sentimente valorice proprii zonei umane, pe care nu le putem prelungi pur și simplu în afara acesteia. Dincolo de ea este un dat care se sustrage judecății noastre. Nu putem capta divinitatea prin atribute omenești. Unde rămâne de altfel *frica* de Dumnezeu, dacă putem aștepta din partea lui numai „bine", adică ceea ce ne pare nouă ca fiind „bine"? Osânda veșnică nu arată a fi binele, așa cum ni-l reprezentăm noi pe acesta! Cu toate că binele și răul ca valori morale sunt de nezdruncinat, ele au nevoie de o anumită revizuire psihologică. Multe lucruri care prin efectele lor se dovedesc a fi extrem de rele nu provin dintr-o răutate corespunzătoare a omului, ci din prostie și ignoranță. De aceea și așa-numitul bine poate avea urmări asemănătoare. Să ne gândim la efectele zguduitoare ale prohibiției din America sau la sutele de mii de autodafé din Spania, care au luat naștere dintr-un lăudabil zel de salvare a sufletelor. Una din rădăcinile cele mai puternice ale răului este ignoranța și de aceea aș vrea ca *logion*-ul deja amintit al lui Isus: „Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și ești un încălcător de lege"[153] să mai figureze în Evanghelie, chiar dacă este doar o singură dată atestat. Mi-ar plăcea să-l pun ca motto la o morală reînnoită.

Desfășurarea procesului de individuație începe sistematic prin 292
conștientizarea „umbrei", adică a unei componente a personalității care, de regulă, are un semn negativ. În această personalitate

153 [Cf. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, „Versprengte Herrenworte", p. 37.]

„inferioară" este cuprins tot ce nu se potriveşte neapărat cu legile şi regulile vieţii conştiente şi nu se adaptează la ele. Ea este alcătuită din „nesupunere" şi de aceea este condamnată nu doar din raţiuni morale, ci şi din motive de oportunitate. O cercetare mai atentă arată că aici există, între altele, cel puţin *o* funcţie care ar urma să participe la orientarea conştiinţei. Ea participă, ce-i drept, dar nu în sensul intenţiilor conştiente legate de scop, ci în sensul tendinţelor inconştiente care urmăresc alt scop. Este cea de a patra funcţie, aşa-numită inferioară, care e autonomă faţă de conştiinţă şi nu se lasă înhămată în slujba intenţiilor conştiente. Ea se află la baza oricărei disocieri nevrotice şi poate fi ataşată conştiinţei doar în situaţia în care conţinuturile inconştiente corespunzătoare sunt concomitent conştientizate. Dar această integrare poate să aibă loc şi poate să aibă o finalitate utilă doar dacă tendinţele legate de ea sunt într-un anumit sens şi într-o anumită măsură recunoscute în spirit critic, iar realizarea lor a devenit posibilă. Ceea ce duce la nesupunere şi revoltă, dar şi la autonomizarea necesară, fără de care nicio individuaţie nu e de conceput. Dacă e ca etica să aibă în genere un sens, atunci putinţa-de-a-voi-altfel trebuie, din păcate, să fie reală. Cine se supune *a priori* legii sau aşteptării generale acţionează ca omul din pilda cu îngroparea talantului. Individuaţia e o sarcină extrem de dificilă: ea este întotdeauna o ciocnire între diverse îndatoriri, a cărei rezolvare pretinde ca putinţa-de-a-voi-altfel să fie înţeleasă şi ca o voinţă a lui Dumnezeu. Doar cu vorbe şi cu autoiluzionări comode nu ajungem în acest caz la nimic, fiindcă posibilităţile distructive sunt prea numeroase. Primejdia aproape inevitabilă este împotmolirea în conflict şi prin asta în disociere nevrotică. Aici mitul terapeutic intervine binefăcător şi rezolvă conflictul, chiar şi atunci când nu există nicio urmă de înţelegere conştientă a lui. Prezenţa viu resimţită a arhetipului e suficientă — şi a fost dintotdeauna — şi ea eşuează abia atunci când posibilitatea unei înţelegeri raţionale este atât indicată, cât şi realizabilă şi de aceea ar trebui realizată. În astfel de condiţii rămânerea în inconştient este pur şi simplu nocivă, iar asta se întâmplă azi, în mare măsură, cu civilizaţia creştină. Multe lucruri din cele ce ne învaţă simbolismul creştin s-au pierdut deja pentru un

număr foarte mare de oameni, fără ca să se fi înțeles vreodată ce anume s-a pierdut. Cultura nu rezidă în progres ca atare și în distrugerea lipsită de înțelegere a vechiului, ci în dezvoltarea și rafinarea bunurilor dobândite.

Religia este o *cale* „revelată" *a mântuirii*. Concepțiile ei sunt pro- 293
duse ale unei cunoașteri preconștiente care se exprimă întotdeauna și pretutindeni prin simboluri. Chiar dacă intelectul nostru nu le înțelege, ele acționează totuși, căci inconștientul nostru le recunoaște ca expresii ale unor stări de fapt universale de natură psihică. De aceea credința e suficientă — acolo unde există. Orice lărgire și întărire a conștiinței raționale ne duce însă departe de izvoarele simbolurilor. Supremația ei împiedică înțelegerea acestora. Asta e situația de azi. Roata nu se poate întoarce și nu ne putem sili să credem iarăși în „ceea ce știm că nu există". Am putea, în schimb, să ne dăm seama de ceea ce semnifică, de fapt, simbolurile. Astfel s-ar putea nu doar păstra comorile incomparabile ale culturii noastre, ci ne-am putea și deschide iarăși o nouă cale către vechile adevăruri care, din cauza stranietății simbolismului lor, s-au șters din „rațiunea" noastră. Cum poate fi un om Fiul lui Dumnezeu și cum poate fi El născut de o Fecioară? Așa ceva e o lovitură în plină față. Dar oare n-a explicat limpede un IUSTIN MARTIRUL contemporanilor săi că și despre eroii lor la fel se spunea, și n-a găsit astfel la mulți ascultare? Lucrul acesta s-a întâmplat deoarece pentru conștiința de-atunci aceste simboluri nu erau ceva atât de nemaiauzit cum sunt pentru noi. Astfel de dogme dau astăzi peste urechi surde, căci nimic din lumea noastră cunoscută nu vine în întâmpinarea unor atari afirmații. Dacă înțelegem aceste lucruri întocmai cum sunt ele, adică simboluri, atunci nu putem decât să le admirăm înțelepciunea profundă și să fim recunoscători acelor instituții care nu doar le-au conservat, ci le-au și dezvoltat dogmatic. Omului de azi îi lipsește înțelegerea care l-ar putea ajuta să ajungă la credință.

Dacă am cutezat să fac aici încercarea de a supune unei examinări 294
psihologice dogme care ne-au devenit străine, am făcut-o cu adevărat nu din îngâmfarea celui care crede că știe mai bine, ci din convingerea că dogma, pentru care s-au luptat atât de multe secole, e cu neputință

să fie o simplă fantezie. În acest scop m-a interesat în primul rând *consensus omnium*, adică arhetipul. Abia acest punct de vedere mi-a făcut posibilă relaţia cu dogma. Ca „adevăr" metafizic, dogma mi-a rămas complet inaccesibilă şi presupun că nu sunt nici pe departe singurul căruia i-a mers astfel. Cunoaşterea bazelor universale arhetipale în sine mi-a dat curajul să privesc în faţă „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est" [„credinţa dintotdeauna, de pretutindeni şi a tuturor"] ca fapt psihologic, care trece mult dincolo de cadrul Crezului creştin şi pe care să-l examinez ca pe un obiect de ştiinţe naturale, ca pe un fenomen pur şi simplu, indiferent de semnificaţia ce i-a fost atribuită. Ştiu din experienţă că acest aspect n-a contribuit niciodată în niciun fel la credinţa sau la înţelegerea mea. El nu mi-a spus absolut nimic. Dar a trebuit să recunosc că, în măsura în care posedă o realitate eminentă, simbolul a fost considerat de nenumărate milioane de oameni, de-a lungul a aproape două milenii, drept o mărturie valabilă cu privire la acele lucruri care nu pot fi văzute cu ochii şi nu pot fi pipăite cu mâinile. Acest fapt e de înţeles căci din „metafizică" nu cunoaştem decât lucrarea omenească, dacă nu cumva harul credinţei, atât de greu de obţinut, ne scuteşte de orice îndoială şi, ca urmare, de orice investigaţie timorată. Asemenea lucruri sunt primejdioase, dacă sunt doar obiect de credinţă[154], căci unde e credinţă e şi îndoială şi cu cât credinţa e mai naivă, cu atât mai pustiitor e gândul odată mijit. Atunci suntem brusc mai deştepţi decât toate capetele înceţoşate ale întunecatului Ev Mediu, şi deja copilul e aruncat odată cu scalda.

295 Pe baza unor astfel de reflecţii şi a altora asemănătoare, sunt foarte prudent când e vorba să tratez alte semnificaţii posibile, aşa-zise metafizice, ale unor enunţuri arhetipale. Nimic nu se opune ca ele să ajungă în cele din urmă până la temelia lumii. Doar noi suntem proştii, dacă nu observăm nimic. Ţinând seamă de această situaţie, nu-mi închipui că obiectul enunţurilor arhetipale e explicat şi rezolvat de o singură cercetare a aspectului său psihologic. În cel mai bun caz, poate fi vorba de o încercare mai mult sau mai puţin reuşită

154 Mă gândesc aici la punctul de vedere protestant *sola fide*.

sau nereușită de a deschide o cale pentru înțelegerea unei laturi a problemei, care ne e accesibilă. A aștepta mai mult ar fi prezumțios. Dacă izbutesc să mențin trează discuția, atunci mi-am atins scopul. Căci mi se pare că dacă ar pierde din orizontul ei aceste enunțuri arhetipale, lumea ar fi amenințată de o indicibilă sărăcire spirituală și sufletească.

III
SIMBOLUL TRANSSUBSTANȚIERII ÎN LITURGHIE

[Două prelegeri ținute la sesiunea Eranos din 1941. Apărute prima dată în „Eranos-Jahrbuch" 1940/41. Revăzute și lărgite în: *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Rascher, Zürich, 1954).]

INTRODUCERE[1]

Liturghia este încă un mister viu, ale cărei începuturi urcă până 296
în epoca timpurie a creştinismului. E inutil de subliniat faptul că vivacitatea ei se datorează unei eficacităţi incontestabile şi că de aceea e indicat ca psihologia să se ocupe de ea. Faptul că psihologia poate face acest lucru numai din punct de vedere fenomenologic ar trebui să fie, desigur, evident. Realităţile credinţei se află dincolo de domeniul psihologic.

Prezentarea mea cuprinde patru părţi: în introducere se găsesc 297
trimiteri la sursele neotestamentare ale liturghiei, apoi câteva observaţii recapitulative despre structura şi importanţa acestora. În cel de-al doilea capitol fac o prezentare a desfăşurării evenimentului ritual. În cel de-al treilea, prezint o paralelă din Antichitatea păgână la simbolismul creştin al jertfei şi al transsubstanţierii, anume viziunile lui Zosimos. În cel de-al patrulea capitol încerc să ofer o explicaţie psihologică a jertfei şi a transsubstanţierii.

Cea mai veche formă a referatului de instituire se găseşte în 298
1 Corinteni 11, 23 şi urm. Ea sună astfel:

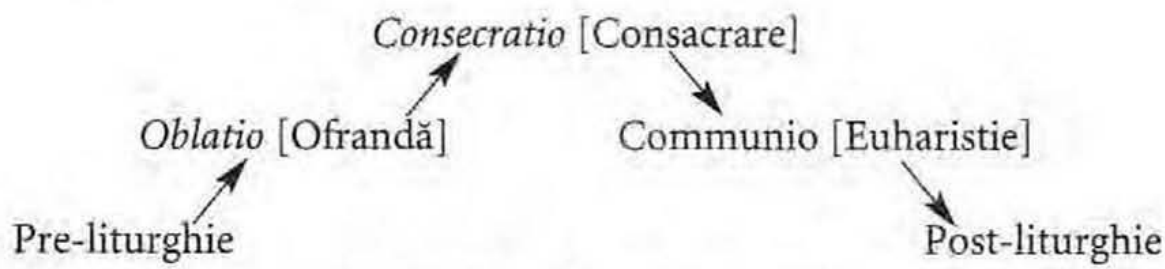
1 Următoarea prezentare şi cercetare a simbolului principal al liturghiei a constituit iniţial obiectul a două prelegeri ţinute la Clubul psihologic din Zürich. Ele au fost gândite să completeze prin comentarii două conferinţe ţinute la aceeaşi societate de domnul Dr. Gallus Jud, licenţiat în teologie, preot catolic din Zürich, care a tratat dezvoltarea istorică, precum şi structura liturgică şi alegoria liturghiei. Îi sunt în mod special îndatorat pentru revizia şi corectarea capitolelor al II-lea şi al III-lea.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὅ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă: Că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis: Luaţi şi mâncaţi; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea. Asemenea şi paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru Sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când va veni.[2]

299 Referate asemănătoare se găsesc la *Matei*, *Marcu* şi *Luca*. La *Ioan*, se aminteşte, e drept, de o „cină" (δεῖπνον, *coena*), dar ea e legată de spălarea picioarelor. La această cină[3], Christos rosteşte aceste cuvinte caracteristice pentru conţinutul de idei al liturghiei: „Eu sunt viţa cea adevărată." „Rămâneţi în mine şi Eu în voi." „Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele."[4] Concordanţa referatelor liturgice trimite la o sursă tradiţională din afara *Bibliei*. O celebrare euharistică propriu-zisă e atestată abia după anul 150.

300 Liturghia este o celebrare euharistică bogat înzestrată liturgic. Structura ei este următoarea:



2 [Acest citat şi următoarele sunt din: *Das Neue Testament*, tradus de CARL WEIZSÄCKER. În alte locuri se va cita din Biblia lui LUTHER şi din Biblia de la Zürich.]

3 *Ioan* 13, 2

4 *Ioan* 15, 1, 4, 5.

Fiindcă cercetarea mea se limitează în principal la simbolul trans- 301
substanţierii, mă văd silit să renunţ la explicaţii privitoare la liturghie în totalitatea ei.

La jertfa liturgică se îmbină două reprezentări diferite, anume 302
deipnon şi *thysia*. *Thysia* vine de la *thein*: a jertfi, a sacrifica animale, dar şi a izbucni în flăcări, a spumega (a se ridica în valuri tumultuoase). Ultimele sensuri se referă la focul de jertfă care consumă darul oferit zeilor. Jertfa alimentară a fost iniţial oferită zeilor spre a fi consumată. Fumul jertfei arse poartă hrana până la lăcaşul ceresc al zeilor. Pe o treaptă ulterioară darul sub formă de fum semnifică spiritualitatea hranei, spiritul (*pneuma*) fiind conceput până în epoca creştină, ba chiar până în Evul Mediu, ca o substanţă subtilă (de natura fumului).[5]

Deipnon înseamnă masă. Mai întâi este vorba de o masă a parti- 303
cipanţilor la jertfă, la care Dumnezeu e gândit ca fiind prezent. Deci e o masa „binecuvântată", la care este consumat ceva sfinţit, anume un *sacrificium* (de la *sacrificare*: a sfinţi, a consacra).

Sensul dublu al lui *deipnon* şi *thysia* apare deja în cuvintele de 304
instituire: τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν = „trupul, care pentru voi (s-a dat)". Ceea ce poate să însemne: care s-a dat vouă spre a-l consuma, sau — indirect — care s-a dat pentru voi lui Dumnezeu. Prin ideea de masă, cuvântul „trup" capătă imediat şi sensul de σάρξ = carne (ca substanţă comestibilă). La *Pavel*, cuvintele σῶμα şi σάρξ sunt, ca să spun aşa, identice.[6]

Afară de referatele de instituire propriu-zise, o altă sursă care intră 305
în discuţie pentru liturghie este în *Evrei* 13, 10 şi urm.:

„Avem altar, de la care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului. Într-adevăr, trupurile dobitoacelor — al căror sânge e adus de arhiereu pentru împăcare, în Sfânta Sfintelor — sunt arse afară din tabără. Pentru aceea şi Isus, ca să sfinţească poporul cu sângele Său, a pătimit în afara porţii. Deci, dar, să ieşim la El, afară din tabără, luând asupra noastră ocara Lui. Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie. Aşadar, prin El să aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă."

5 Aceasta nu are nimic de-a face cu concepţia oficială a Bisericii despre Duh.
6 KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, p. 120.

306 Altă sursă[7] a liturghiei trebuie considerat şi pasajul din *Evrei* 7, 17, unde se spune: „ ... tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec". Aducerea permanentă a jertfei şi preoţia veşnică sunt componente indispensabile ale ideii de liturghie. Melchisedec, care după *Evrei* 7, 3 era „fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu", trecea drept întrupare precreştină a Logosului.

307 Ideea preoţiei veşnice ca şi aceea a jertfei adusă „pururea" conduc spre taina propriu-zisă, prefacerea substanţelor, ca cel de-al treilea aspect al liturghiei. În noţiunea de *deipnon* şi în cea de *thysia* nu este presupus sau conţinut niciun mister, deşi jertfa arsă sugerează în mod primitiv o prefacere substanţială în sensul spiritualizării. Dar acest aspect nu joacă în liturghie niciun rol practic. El apare doar în tămâierea, mai degrabă secundară, ca jertfă de fum. Desigur însă că misterul apare deslușit în preoţia veşnică după „ordine Melchisedec" şi în „jertfa adusă pururea de el". Apariţia unei ordini supratemporale în jertfa liturgică presupune ideea de transsubstanţiere în sensul unui *miracol vere, realiter, substantialiter*, prin aceea că darurile oferite nu se deosebesc la început prin nimic de obiectele naturale, ba chiar trebuie să fie anumite substanţe naturale din cele mai cunoscute, respectiv făină de grâu sub formă de pâine şi vin natural, curat. Cel care jertfeşte este un om obişnuit, care posedă, ce-i drept, caracterul indelebil al preoţiei şi astfel împuternicirea de a aduce jertfa, dar pentru început el nu este în situaţia de a fi instrumentul[8] autojertfirii

7 Domnul dr. G. Jud îmi atrage cu bunăvoinţă atenţia că în discuţie intră şi pasajul din *Maleahi* 1, 10 şi urm.: „Quis est in vobis qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito? ... et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda." [„O, dacă cineva din voi ar închide porţile ca voi să nu mai aprindeţi focul în zadar pe jertfelnicul meu! ... şi în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu".]

8 Preotul nu este stăpânul punerii înainte a acestor daruri: „Mai degrabă ceea ce determină în principal punerea lor înainte este harul sfinţitor. Căci în aceasta stă punerea înainte a darurilor: în sfinţirea lor. Acela însă care săvârşeşte de fiecare dată acţiunea sacră este slujitorul lui (al harului); şi de aceea darurile şi punerea lor înainte sunt întotdeauna plăcute Domnului. Dacă slujitorul este rău, lucrul acesta nu schimbă cu nimic darurile şi punerea lor înainte. Preotul e doar

divine care are loc în liturghie.[9] Şi nici comunitatea aflată în spatele lui nu este încă absolvită de păcate, sfinţită şi devenită ea însăşi ofrandă. Evenimentul ritual al liturghiei conţine această stare de fapt şi o preface treptat, până în punctul culminant — al consacrării —, în care Christos ca jertfitor şi jertfit rosteşte prin gura preotului cuvintele decisive. În acest moment Christos este prezent în timp şi în spaţiu. Dar prezenţa lui nu este o reapariţie, şi de aceea *consecratio* nu este, potrivit sensului, o repetare a unui act istoric unic, ci mai degrabă vizibilizarea unei realităţi existând veşnic, o sfâşiere a cortinei condiţionării temporale şi spaţiale, care separă spiritul uman de contemplarea veşniciei. Acest fapt este în mod necesar un mister, căci se află dincolo de capacitatea omenească de înţelegere şi reprezentare; adică ritualul liturghiei este în mod necesar şi în fiecare din cele patru părţi ale sale un *simbol*. „Simbolul" însă nu este un semn pus intenţionat şi arbitrar pentru o stare de fapt cunoscută şi perceptibilă, ci o expresie antropomorfic acceptată, de aceea limitată şi valabilă doar condiţionat, a unui conţinut suprauman, deci perceptibil doar condiţionat. Simbolul este, desigur, cea mai bună expresie, dar el se situează sub nivelul misterului pe care îl desemnează. În acest sens este liturghia un simbol. Citez aici cuvintele lui Joseph Kramp S.J.: „Jertfa este, după cum se acceptă unanim, o acţiune simbolică, adică aducerea ofrandei concrete Domnului Dumnezeu nu este un scop în sine, ci slujeşte de expresie unei idei. Iar în alegerea acestei idei se pune în valoare un antropomorfism poliform, căci omul iese în faţa lui Dumnezeu ca în faţa oamenilor, ba chiar s-ar putea spune că lucrurile se petrec ca şi cum Dumnezeu însuşi ar fi un om. I se oferă un dar lui Dumnezeu aşa cum i se aduce un dar unui prieten bun sau unui stăpânitor pământean."[10]

În măsura deci în care liturghia este un simbol antropomorfic al 308
unui supralumesc situat dincolo de perceptibil, şi simbolismul liturghiei este un obiect legitim al cercetării psihologice şi analitice comparate. Explicaţiile ce urmează se referă firește şi exclusiv la expresia simbolică.

slujitorul, şi chiar şi acest lucru îi vine nu de la el, ci de la har." (Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, p. 148.)

9 Adică înainte de a fi făcut actele pregătitoare pentru liturghie.

10 *Loc. cit.*, p. 17.

2
DIFERITELE PĂRŢI ALE RITUALULUI TRANSSUBSTANŢIERII

309 Ritualul transsubstanţierii începe aproximativ cu *offertorium*, un antifon recitat în timpul aducerii ofrandei. Aici întâlnim primul act ritual referitor la transsubstanţiere.[11]

A. Oblatio panis*

310 Ostia este ridicată puţin spre crucea altarului. Preotul face semnul crucii cu patena peste ostie. Prin aceasta, pâinea este pusă în relaţie cu Christos şi cu moartea sa pe cruce şi este marcată ca „sacrificium". Ea capătă astfel caracter sacru. Ridicarea semnifică „înălţarea" în spirit. Ea este un act de spiritualizare pregătitor. Iustin face observaţia interesantă că reprezentarea în templu a leproşilor curăţaţi este un τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, adică o imaginea a pâinii euharistice. Ceea ce trimite la ideea (care va juca mai târziu un rol în alchimie) a acelui „corpus imperfectum" sau „leprosum", care este desăvârşit prin operă. („Quod natura relinquit imperfectum, arte perficitur.")[12]

11 Pentru prezentarea care urmează, am utilizat Brinktrine, *Die heilige Messe.*

* Ofranda pâinii.

12 [„Ceea ce natura a lăsat nedesăvârşit se desăvârşeşte prin meşteşug."]

B. Pregătirea potirului

Ea este mai solemnă decât pregătirea pâinii, corespunzând evident 311
naturii „spirituale" a vinului, care şi rămâne de aceea rezervat preotului.[13] Vinul este amestecat cu puţină apă.

Iniţial, acest amestec de apă şi vin se referă la obiceiul antic de a 312
consuma vin doar amestecat cu apă. Un băutor, adică un alcoolic, se numea *akratopotes*: beţiv care bea vin neamestecat. În neogreacă, vinului i se spune κρασί = amestec. Din obiceiul armenilor monofiziţi de a nu adăuga apă vinului euharistic (pentru ca doar natura divină a lui Christos să se păstreze), se poate deduce că apei i se atribuia o semnificaţie hylică (adică fizică), anume aceea a materialităţii omeneşti. Amestecul din cultul catolic ar însemna atunci că divinitatea se amestecă la fel de inextricabil cu umanitatea[14] precum se întrepătrund apa şi vinul. Ciprian (episcop al Cartaginei, † 258) pune vinul în legătură cu Christos, apa însă cu comunitatea, cumva ca trup al lui Christos. Semnificaţia apei este explicată prin trimitere la *Apocalipsă* 17, 15, unde se spune: „Aquae, quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes linguae." [„Apele pe care le-ai văzut şi deasupra cărora şade desfrânata sunt popoare şi gloate şi neamuri şi limbi."] (Meretrix, prostituata, este în alchimie un nume dat materiei prime, acelui *corpus imperfectum*, acoperit de întuneric, asemenea omului inconştient şi nemântuit care umblă prin tenebre. Această idee e anticipată de imaginea gnostică a acelei *physis* care, cu braţe arzătoare, îl trage pe *nous* în jos, în întunecimea ei.) Fiind la început un *corpus imperfectum* sau chiar *leprosum*, apa este binecuvântată prin amestec, adică este sfinţită, pentru ca vinului, adică spiritului, să i se alăture doar un corp curat, respectiv să i se alăture lui Christos doar o comunitate sfinţită şi curată. Această parte specială a ritualului semnifică deci pregătirea unui *corpus perfectum*, adică a *corpus*-ului *glorificationis*, a trupului înviat.

13 Ceea ce e valabil în ritul romano-catolic. În cel greco-catolic, unit, cuminecarea se face în ambele feluri.

14 Interpretare aparţinând lui Yvo Carnotensis (episcop de Chartres, † 1116).

313 În epoca lui CIPRIAN, euharistia se celebra încă în mare măsură cu apă.[15] Şi chiar mai târziu, AMBROSIUS (episcop al Milanului, † 397) spune: „In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo" [„În umbră era apa din piatră ca sângele lui Christos"].[16] Euharistia cu apă îşi are modelul semnificativ în *Ioan* 7, 37 şi urm.: „Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El. Căci încă nu era (dat) Duhul, pentru că Isus încă nu fusese preaslăvit", şi tot aşa în *Ioan* 4, 14: „dar cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viaţă veşnică." Pasajul „precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui" nu se găseşte în Biblie. El trebuie să provină dintr-o scriere pe care autorul *Evangheliei după Ioan* a considerat-o autentică, dar care nouă ne-a rămas necunoscută. Într-o oarecare măsură, un model îl va fi constituit, ce-i drept, *Isaia* 58, 11: „Domnul te va călăuzi necontenit şi în pustiu va sătura sufletul tău. El va da tărie oaselor tale şi vei fi ca o grădină adăpată, ca un izvor de apă vie, care nu seacă niciodată." Şi viziunea lui *Iezechiel* 47, 1 ar intra în discuţie aici: „Şi m-a adus la intrarea Casei şi, iată: apă ieşea de sub curtea [din mijlocul Casei], spre răsărit, căci faţa Casei caută spre răsărit, şi apa cobora din partea dreaptă dinspre miazăzi către altar." Rânduiala bisericească a lui HIPPOLYT († pe la 235) leagă potirul cu apă de baia batismală, prin care omul lăuntric este cumva înnoit la fel ca trupul.[17] Interpretarea se

15 SF. CIPRIAN, se împotriveşte într-o scrisoare către CAECILIUS, acestui obicei eretic. (În MIGNE, PL IV, col. 372 şi urm.)

16 În prefigurarea [veterotestamentară] apa din stâncă semnifica sângele [din coasta] lui Christos. Expresia „umbra" se referă la prefigurarea veterotestamentară, potrivit propoziţiei: „Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus." („Umbra [prefigurarea] în lege [Vechiul Testament], chipul din Evanghelie, adevărul din cele cereşti.") Citatul din AMBROSIUS *nu* se referă evident la euharistie, ci la simbolismul universal al apei, cultivat de creştinismul timpuriu; la fel şi citatul următor din *Ioan*. Şi AUGUSTIN spune: „Acolo Christos a fost stânca, pentru noi Christos este ceea ce se pune pe altarul lui Dumnezeu." (În *Tractatus in Ioannem*, XLV, cap. 9 [*Opera* III/2, col. 2132].)

17 HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 579 şi urm.

apropie considerabil de craterul baptismal al lui POIMANDRES[18] şi de recipientul ermetic umplut cu *nous*, pe care Dumnezeu îl trimite oamenilor pentru a dobândi ἔννοια.[19] Apa are aici sensul de *pneuma*, adică de spirit profetic şi, tot aşa, de învăţătură pe care a primit-o un om şi le-a transmis-o altora.[20] Aceeaşi imagine a apei spirituale se găseşte şi în *Odele lui Solomon*[21]:

> Căci un pârâu a izvorât
> şi-ntr-un fluviu mare şi lat s-a preschimbat;
> .....
> Toţi pământenii-nsetaţi din el au băut,
> şi setea li s-a potolit şi s-a stins,
> căci de la Cel mai Înalt primit-au băutura.
> Fericiţi deci cei ce slujesc acea băutură,
> cei cărora apa le-a fost încredinţată,
> căci înviorat-au buze uscate,
> şi trezit-au voinţa adormită
> suflete, aproape duse, morţii le-au smuls
> şi mădulare căzute au ridicat.
> Forţă vlăguirii lor au dat
> şi lumină ochilor lor;
> căci cu toţi în Domnul s-au recunoscut
> şi mântuiţi au fost prin apa veşnică, nepieritoare.[22]

Faptul că euharistia a fost celebrată şi cu apă arată că pentru acei 314
creştini din primele timpuri principala problemă era acţiunea simbolică a misterului, şi nu urmărirea întocmai a referatului de instituire. (Existau şi alte variante, ca de pildă „galactofagia", care trimite în aceeaşi direcţie.)

18 BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs* III, LI, 8, p. 235.

19 *Corpus Hermeticum*, lib. IV, 4. În SCOTT, *Hermetica* I, p. 151.

20 STRACK UND BILLEBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, p. 492.

21 O culegere gnostică de cânteće din secolul al II-lea. Oda VI. În HENNECKE, *loc. cit.*, pp. 441 şi urm.

22 Cf. în acest sens ὕδωρ θεῖον, *aqua permanens* din alchimia timpurie, ca şi tratatul lui KOMARIOS (BERTHELOT, *loc. cit.*, IV, XX, pp. 289 şi urm./278 şi urm.)

315 O altă interpretare nemijlocit concretă a vinului și a pâinii este constituită de raportarea la *Ioan* 19, 34: „... continuo exivit sanguis et aqua" [„și îndată a ieșit sânge și apă"]. O subliniere specială merită observația lui HRISOSTOM (episcopul Constantinopolului, † 407), după care Christos a fost primul care și-a băut în vin propriul sânge. [Cf. în acest sens ZOSIMOS în cap. al II-lea al acestui studiu, par. 344 și urm.]

316 În acest moment al liturghiei se rostește următoarea rugăciune semnificativă:

Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Iesus Christus ...

Dumnezeule, care în chip minunat ai zidit demnitatea firii omenești și în chip și mai minunat ai renăscut-o, dă-ne ca, prin taina acestei ape și a vinului, să ne facem părtași de dumnezeirea Aceluia care s-a făcut părtaș de firea noastră omenească, Isus Cristos...*

C. RIDICAREA POTIRULUI PENTRU JERTFĂ

317 Elevația ca stare de plutire pregătește spiritualizarea (volatilizarea) vinului.[23] La asta, respectiv la spiritualizare, trimite și invocarea conexă a Duhului Sfânt din „Veni sanctificator" [„Vino, Sfințitorule"], și mai desluşit în ritul mozarab[24], unde se spune: „Veni spiritus sanctificator" [„Vino, Duhule sfințitor"]. Această invocare

* Textul în rânduiala actuală a liturghiei romano-catolice e redus la formula: „Prin taina acestei ape și a vinului să ne facem părtași de dumnezeirea Aceluia care a binevoit să se facă părtaș de firea noastră omenească." (*Liturghierul roman*, Arhiepiscopia romano-catolică de București, 1993, p. 484. Rugăciunile euharistice care urmează au fost traduse, după versiunea latină citată de Jung, de doamna Francisca Băltăceanu, căreia îi mulțumesc călduros și pe această cale — *N. t.*)

23 Aceasta este concepția *mea*, și nu e interpretarea Bisericii care vede în acest act doar ofranda.

24 De la arab. *musta'rib* = arabizat. E vorba de ritul vizigoto-spaniol.

slujeşte la umplerea vinului cu Duh Sfânt, căci el zămisleşte, umple şi preface (*Obumbratio Mariae*, Cincizecimea). Pe vremuri, potirul se aşeza după elevaţie în dreapta ostiei, corespunzător sângelui şi apei care a curs din coasta dreaptă a lui Christos.

D. Tămâierea ofrandei şi a altarului

Preotul face cu *thuribulum* (cădelniţa) de trei ori *semnul crucii* dea- 318
supra ofrandei şi descrie de trei ori un *cerc*, de două ori de la dreapta la stânga (deci în sensul invers acelor de ceasornic, înaintând spre stânga, ceea ce psihologic corespunde unei *circumambulatio* în jos, adică unei mişcări spre inconştient), şi o dată de la stânga la dreapta (deci în sensul acelor de ceasornic, psihologic, în direcţia conştiinţei).[25] Legată de asta are loc şi o tămâiere complicată a altarului.[26]

Tămâierea are semnificaţia unei ofrande de fum, deci un vestigiu 319
al originarei *thysia*. În plus, ea semnifică şi o transsubstanţiere a ofrandei şi a altarului în direcţia unei spiritualizări a tuturor corpurilor fizice ce slujesc în ritual. Finalmente ea semnifică un apotropaism îndreptat împotriva puterilor demonice, eventual prezente, prin aceea că spaţiul aerian e umplut de mireasmă de *pneuma* şi astfel devine nepotrivit ca loc de şedere al duhurilor rele. Fumul sugerează corpul sublimat, *corpus volatile* sau *spirituale*, acel „subtle body" de fum. Ridicându-se ca substanţă spirituală, fumul determină şi reprezintă ridicarea rugăciunii, de unde acea *oratio*: „Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo..."[27].

Cu tămâierea, se încheie actele pregătitoare, spiritualizante. 320
Darurile sunt sfinţite şi pregătite pentru transsubstanţierea propriu-zisă. Prin „Accendat in nobis Dominum ignem sui amoris" şi prin „Lavabo inter innocentes"[28] preoţii şi comunitatea sunt purificaţi şi pregătiţi să intre în unitatea mistică a actului ofrandei care urmează.

25 În budism se respectă riguros *circumambulatio* de la stânga spre dreapta.
26 Tămâierea se face doar cu prilejul liturghiilor solemne.
27 [„Să se înalţe, Doamne, rugăciunea mea ca tămâia înaintea ta ..."]
28 [„Să aprindă Domnul în noi focul iubirii sale." „Spăla-voi întru nevinovăţie."]

E. Epicleza

321 Rugăciunea „Suscipe, sancta Trinitas" [„Primeşte, Sfântă Treime"], precum şi îndemnul „Orate fratres" [„Rugaţi-vă, fraţilor"], cântarea „Sanctus" [„Sfânt"] şi rugăciunea „Te igitur" [Pe tine aşadar"] ale liturghiei euharistice sunt rugăciuni propiţiatoare care vor să asigure acceptarea ofrandei. De aceea „prefaţa", care urmează după rugăciunea preotului rostită în taină, se numeşte în ritul mozarab „illatio" (sinonim cu grecescul ἀναφορά), (cu sensul de *oblatio*), iar în vechea liturghie galicanică — „immolatio", ceea ce se referă la punerea înainte a darurilor. Propoziţia de după „Sanctus", „Benedictus, qui venit in nomine Domini" [„Binecuvântat cel ce vine în numele Domnului"] trimite deja la apariţia aşteptată şi pregătită a Domnului, căci, potrivit străvechii premise, numire înseamnă „invocare": numele mai posedă încă forţă de instituire. Potrivit Canonului (rugăciunea de taină), urmează „Commemoratio pro vivis" [„Pomenirea celor vii"], apoi rugăciunile pentru primirea jertfei „Hanc igitur" şi „Quam oblationem" [„Te rugăm aşadar" şi „Te rugăm, Dumnezeule"]. În liturghia mozarabă, în acest punct are loc epicleza (chemare): „Adesto, adesto Iesu, bone Pontifex, in medio nostri: sicut fuisti in medio discipulorum tuorum" [„Fii de faţă, Isuse, bunule Mare preot, în mijlocul nostru, aşa cum ai fost în mijlocul ucenicilor tăi"]. Şi această numire are semnificaţia iniţială a unei „invocări". Ea reprezintă o potenţare a lui „Benedictus, qui venit", şi de aceea poate fi considerată, şi a fost uneori considerată, ca apariţie a Domnului, respectiv ca punctul culminant decisiv al acţiunii liturgice.

F. Consacrarea

322 Consacrarea semnifică în liturghia catolică punctul culminant, anume transsubstanţierea sau prefacerea substanţelor pâinii şi vinului în trupul şi sângele Domnului. Formula de consacrare sună astfel[29]:

29 Potrivit uzului ecleziastic, cuvintele n-ar trebui traduse, datorită sacralităţii lor, în nicio limbă profană. Deşi cărţile de rugăciune păcătuiesc împotriva acestei *înţelepte* dispoziţii, eu prefer să las textul latin fără traducere.

Consacrarea pâinii:

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim Corpus meum. [El, în ajunul pătimirii, a luat pâinea în sfintele şi preacinstitele sale mâini şi ridicând ochii spre cer către tine, Dumnezeule, Tatăl său atotputernic, mulţumindu-ţi, a binecuvântat-o, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor tăi, zicând: Luaţi şi mâncaţi aceasta toţi. Acesta este Trupul meu.]

Consacrarea potirului:

Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes. Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. [De asemenea, după cină, luând şi acest preţios Potir în sfintele şi preacinstitele sale mâini: din nou mulţumindu-ţi l-a binecuvântat şi l-a dat ucenicilor săi zicând: Luaţi şi beţi din acesta toţi. Acesta este Potirul Sângelui meu, al noului şi veşnicului testament — misterul credinţei — care pentru voi şi pentru mulţi se va vărsa întru iertarea păcatelor. Ori de câte ori veţi face aceasta să o faceţi în amintirea mea.]

Deoarece preoţii şi comunitatea, precum darurile şi altarul, sunt 323
prin rugăciuni şi ritualuri, începând cu pre-liturghia şi terminând cu Canonul, purificaţi, sfinţiţi, înălţaţi, spiritualizaţi şi deci pregătiţi ca unitate mistică pentru epifania Domnului, rostirea cuvintelor consacrării la persoana întâi semnifică vorbirea însuşi a lui Christos, deci prezenţa sa vie în *corpus mysticum* al jertfei adusă de preoţi, comunitate, pâine, vin şi tămâie, care reprezintă, toate, o unitate mistică. În această clipă se manifestă veşnicia unicei jertfe a lui Christos, adică ea poate fi trăită într-un loc anumit şi într-un timp anumit, ca şi cum o fereastră sau o uşă s-ar fi deschis spre aspaţialitate şi atemporalitate. În acest sens trebuie înţelese cuvintele lui Hrisostom: „Ex vox haec ... semel prolata, in ecclesiis ad unamquamque mensam ab illo

ad hodiernum usque tempus et usque ad adventum eius sacrificium perfectum efficit."[30] Este clar că numai apariția Domnului în cuvântul său și grație acestui „corpus imperfectum" al ofrandei „perfectum efficit" [„desăvârșește"], iar nu acțiunea pregătitoare a preotului. Dacă aceasta ar fi „causa efficiens" [„cauza eficientă"], ritualul nu s-ar deosebi cu nimic de magia obișnuită. Preotul este doar „causa ministerialis" [„cauză slujitoare"] a transsubstanțierii. Cauza efectivă este prezența vie a lui Christos, care are loc *sua sponte*, prin libera decizie harică a divinității.

324 Corespunzător, potrivit lui Toma din Aquino, cuvintele au forță de consacrare indiferent de felul preotului care le rostește, căci lucrurile se petrec ca și cum Christos ar fi de față și le-ar pronunța.[31] Iar Duns Scotus († 1308) observă că, instituind euharistia, Christos a instituit și actul de voință care îl face să se ofere ca jertfă, prin preot, la fiecare liturghie.[32] Se exprimă astfel fără echivoc că actul jertfirii nu este îndeplinit de preot, ci de Christos însuși. Agentul transsubstanțierii este deci exclusiv voința divină în Christos. Conciliul din Trident a stabilit că în jertfa liturghiei „idem ille Christus continetur et incruente immolatur"[33], cu toate că ea nu e o repetare a jertfei istorice, ci o reînnoire nesângeroasă a acesteia. Deoarece cuvintele de instituire au forța de a săvârși jertfa, căci sunt manifestarea voinței divine, e la îndemână ideea de a le denumi metaforic cuțitul, sau sabia, de jertfă, care, mânuit de voința divină, săvârșește *thysia*. Această comparație a fost făcută de Leonhard Lessius S.J. († 1623) și s-a încetățenit de-atunci ca metaforă curentă în limbajul bisericesc. Ea

30 [„Acest cuvânt, odată rostit, desăvârșește jertfa în biserici, la fiecare altar, începând din vremea aceea până azi și până la venirea Lui."] (în Brinktrine, *loc. cit.*, p. 191.)

31 Textul exact sună astfel: „ ... haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret" [„... aceste cuvinte au dobândit putere de consacrare, spuse de orice preot, ca și cum Christos le-ar rosti, fiind El prezent"]. (În Brinktrine, *loc. cit.*, p. 192.)

32 Klug în *Theologie und Glaube*, XVIII, pp. 335 și urm. (citat după Brinktrine, *loc. cit.*).

33 [„... același Christos este cuprins <în ea> și jertfit în mod nesângeros"] Sessio XXII, în Denzinger, *Enchiridion*, p. 312.

se sprijină pe *Evrei* 4, 12: „Căci cuvântul lui Dumnezeu e mai viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri" şi, de asemenea, poate şi mai mult, pe *Apocalipsa* 1, 16: „şi din gura lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri". Încă din secolul al XVI-lea a apărut *teoria mactaţiei*. Astfel iniţiatorul acesteia, CUESTA, episcop de Léon († 1560), spune că Christos este *tăiat* de preot. Metafora sabiei era de aceea la îndemână.[34] NICOLAE CABASILAS (arhiepiscop de Salonic, † 1363) descrie intuitiv ritualul corespunzător al Bisericii ortodoxe:

Preotul taie din pâinea de împărtăşanie o bucată, rostind cuvintele: „Ca un miel a fost dus la tăiere." La punerea pe masă: „Jertfit e mielul lui Dumnezeu". Apoi prin apăsare se face în pâine semnul crucii, iar cu o mică lance se înţeapă pâinea într-o parte. În acest timp se rostesc cuvintele: „Ci unul dintre ostaşi cu sulița a împuns coasta Lui şi îndată a ieşit sânge şi apă." Timp în care se face *commixtio* din vin şi apă. Potirul se aşază lângă pâine.

Δῶρον (darul) îl reprezintă şi pe donator, adică Christos este cel care jertfeşte şi cel care e jertfit.

KRAMP afirmă: „Ca simbol al morţii lui Christos s-a considerat a 325
fi când *fractio*, când *elevatio* de dinainte de *Pater noster*, când închinarea cu semnul crucii la sfârşitul rugăciunii «Supplices», când consacrarea, dar nimeni nu s-a gândit că o astfel de «sacrificare mistică» a lui Christos ... este esenţa însăşi a liturghiei. De aceea nu e de mirare dacă în liturghie nu găsim nicio aluzie la «sacrificarea» lui Christos."[35]

34 „Missa est sacrificium hac ratione, quia Christos aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur." [„Liturghia este jertfă datorită faptului că Christos, într-un fel, moare şi este sacrificat de preot."] Cf. HAUCK, *Realenzyklopädie* XII, p. 693. Problema mactaţiei fusese ridicată şi de CABASILAS DIN SALONIC (MIGNE PG CL, col. 363 şi urm.). Sabia ca instrument al jertfei apare şi în viziunile lui ZOSIMOS. Cf. mai jos [par. 344 şi urm.].

35 În: *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturghie*, p. 56.

G. Marea elevaţie

326 Substanţele consacrate se ridică şi sunt arătate comunităţii. În special ostia consacrată semnifică o *visio beatifica* a cerului spre împlinirea Psalmului 26, 8: „Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: faciem tuam Domine requiram" [„Ţie a zis inima mea: «Am căutat faţa Ta.» Faţa ta Doamne o voi căuta."] În ostie Dumnezeul-om a devenit prezent.

H. Postconsecratio

327 Aici are loc rugăciunea semnificativă „Unde et memores", care urmează mai jos (împreună cu „Supra quae" şi „Supplices"):

„Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis: offerrimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae."

„De aceea, Doamne, noi, slujitorii tăi şi poporul tău sfânt, celebrând fericita pătimire precum şi învierea din morţi şi glorioasa înălţare la ceruri a lui Christos, Fiul tău, Domnul nostru, oferim maiestăţii tale preaslăvite, din darurile tale, o jertfă curată, o jertfă sfântă, o jertfă nepătată, Pâinea sfântă a vieţii fără de sfârşit şi Potirul mântuirii veşnice."

„Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam."

„Binevoieşte a privi asupra lor cu faţa senină şi blândă şi a le primi precum ai binevoit să primeşti darurile dreptului tău slujitor Abel şi jertfa patriarhului nostru Abraham şi ceea ce ţi-a oferit marele tău preot Melchisedec, jertfă sfântă, prinos nepătat."

„Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae: ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosantum Filii tui Corpus, et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum, Dominum nostrum.[36] Amen."

„Te rugăm cu umilinţă, Dumnezeule atotputernic, să porunceşti ca acestea să fie aduse, prin mâinile sfântului tău Înger, pe altarul tău ceresc, în faţa maiestăţii tale dumnezeieşti, pentru ca noi toţi care vom primi de pe acest altar presfântul Trup şi Sânge al Fiului tău să ne umplem de toată binecuvântarea cerească şi de tot harul. Prin Christos, Domnul nostru. Amin."

Prima rugăciune arată că prin substanţele transformate este 328
sugerată ideea de înviere şi de preamărire a Domnului. Cea de-a doua rugăciune aminteşte de jertfele prefiguratoare din Vechiul Testament. La Abel e vorba de jertfirea unui miel. La Avraam e vorba mai întâi de jertfirea fiului, care apoi este înlocuită cu aceea a unui animal. La Melchisedec nu are loc nicio jertfă, ci ospătarea lui Avraam cu pâine şi vin. Probabil că succesiunea nu e întâmplătoare, ci e mai degrabă o gradaţie. Abel este esenţialmente fiu şi el jertfeşte un animal. Avraam e esenţialmente tată (chiar dacă „fondator de neam") şi de aceea situat pe o treaptă superioară. El jertfeşte nu doar un bun ales, ci pur şi simplu tot ce are mai de preţ şi mai scump, pe propriul său fiu. Melchisedec (rege al dreptăţii) este după *Evrei* 7, 1 rege al Salemului şi „preot al lui Dumnezeu cel Preaînalt", al lui El'Elion. PHILON DIN BYBLOS aminteşte de un „Ἑλιῦν ὁ ῾ψιστος" ca fiind o zeitate canaaneană.[37] Acest dumnezeu nu poate fi, evident, identic cu Jahve. Avraam însă recunoaşte preoţia lui Melchisedec[38], căci îi dă zeciuiala cuvenită.[39] Datorită preoţiei sale, Melchisedec este mai sus decât patriarhul. Ospătarea lui Avraam are de aceea semnificaţia unei

36 BRINKTRINE, *loc. cit.*, pp. 200 şi urm.

37 EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* I, în MIGNE, PG XXI, col. 80.

38 Sidik este un nume de zeu fenician.

39 SIR LEONARD WOOLLEY a explicat foarte interesant această situaţie în cartea *Abraham, Recent Discoveries and Hebrew Origins*, în care relatează despre săpăturile arheologice din Ur.

acţiuni preoţeşti. Din acest motiv trebuie să i se acorde un sens simbolic, pe care îl sugerează tocmai pâinea şi vinul. Astfel, jertfa simbolică se situează pe o treaptă mai înaltă decât jertfirea fiului, care rămâne încă jertfirea *altcuiva*. Ofranda lui Melchisedec semnifică tocmai anticipat autojertfirea lui Christos.

329 În rugăciunea „Supplices te rogamus" i se adresează lui Dumnezeu rugămintea de a aduce jertfa „per manus Angeli" „in sublime altare". Această rugăminte specială vine din apocrifele *Epistolae apostolorum*, unde apare legenda, după care, înainte de a se întrupa, Christos le-a poruncit îngerilor să-l reprezinte în altarul lui Dumnezeu pe timpul absenţei sale.[40] Aici apare ideea de preoţie eternă care îi uneşte pe Melchisedec şi Christos.

I. Sfârşitul Canonului

330 Cu ostia se face deasupra potirului de trei ori semnul crucii, în vreme ce preotul spune: „Per ipsum et cum ipso et in ipso" [„Prin Christos, cu Christos şi în Christos"]. Apoi preotul face de două ori semnul crucii între el şi potir. Semnul crucii stabileşte o relaţie de identitate între ostie, potir şi preot, prin care unitatea jertfei este iarăşi confirmată în toate părţile sale componente. Unirea dintre ostie şi potir semnifică unirea dintre trup şi sânge, adică însufleţirea corpului (sânge = suflet). După care urmează *Pater noster*.

K. Embolismus şi fractio

(*Embolismus* înseamnă intercalare)

331 Rugăciunea care se spune aici: „Liber nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris" [„Mântuieşte-ne, te rugăm, Doamne, de toate relele, trecute, prezente şi viitoare"] semnifică o subliniere reînnoită a rugămintii de dinainte,

40 Kramp, *loc. cit.*, p. 98.

din *Pater noster*: „... sed libera nos a malo" [„ci ne mântuieşte de cel rău"]. Corelaţia cu moartea lui Christos, care are loc în jertfă, rezultă din coborârea în iad şi, consecutiv, din sfărâmarea puterii diavoleşti. Următorul ritual, cel de *fractio*, este legat, potrivit sensului său, de moartea lui Christos. Ostia este ruptă în două deasupra potirului. Din jumătatea stângă, de jos, se rupe o bucăţică, *particula*, pentru ritualul *consignatio* şi *commixtio*. În ritualul bizantin are loc o împărţire în patru, prilej cu care cele patru părţi sunt însemnate cu litere, şi anume după cum urmează:

IΣ
NI KA Ceea ce înseamnă: „Isus Christos învinge".
XΣ

Această dispunere specială reprezintă evident o cuaternitate, căreia îi revine din vechime, după cum se ştie, caracter de totalitate. Această cvadritate se referă, după cum arată denumirea, la Christos glorificat, *Rex gloriae* şi Pantocrator.

Şi mai complicată este *fractio* mozarabică: ostia este mai întâi ruptă 332
în două părţi. După care jumătatea stângă este împărţită în cinci părţi, cea dreaptă în patru.

Cele cinci fragmente sunt denumite[41]:

în stânga
1 = *corporatio* (*incarnatio*)
2 = *nativitas*
3 = *circumcisio*
4 = *apparitio*
5 = *passio*

cele patru:

în dreapta
1 = *mors*
2 = *resurrectio*
3 = *gloria*
4 = *regnum*

Cele cinci fragmente se referă exclusiv la traiectoria omenească a Domnului, cele patru însă la existenţa sa supramundană. Cinci este, după vechea concepţie, numărul omului natural („hylic"), care, dacă stă cu braţele şi picioarele întinse, formează împreună cu capul

41 BRINKTRINE, *loc. cit.*, p. 237.

o pentagramă. Patru, în schimb, corespunde totalităţii veşnice. (Cum este, de pildă, cazul şi cu numele gnostic „Barbelo", tradus prin „cvadritatea este Dumnezeu".) Acest simbol pare să trimită — fapt pe care vreau doar să-l adaug aici ca simplă observaţie — la aceea că întinderea în spaţiu, adică tocmai poziţia crucii, semnifică, pe de-o parte, o suferinţă a divinităţii (pe cruce), pe de alta, o stăpânire a spaţiului cosmic.

L. Consignatio

333 Deasupra potirului se face cu *particula* semnul crucii, după care preotul o lasă să cadă în vin.

M. Commixtio

334 Aceasta este amestecul de pâine şi vin, cum spune Theodor din Mopsueste († 428): „... coniungit et applicat eos in unum, qua re unicuique manifestetur ea, quamquam duo sunt, tamen unum esse virtualiter"[42]. În rugăciunea însoţitoare se spune: „Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri etc."[43] Expresia „consecratio" trimite poate la o consacrare iniţială *per contactum*. Cu asta însă nu s-ar lămuri, ce-i drept, contradicţia cu sfinţirea, tocmai săvârşită, a celor două substanţe. S-a amintit de obiceiul de a păstra sacramentul de la o liturghie la alta, ceea ce formal s-a făcut prin faptul că ostia, înmuiată în vin, a fost păstrată în stare de îmbibare (adică de amestec). De altfel, amestecuri se fac la sfârşitul unei întregi serii de rituri. Amintesc de sfinţirea apei sau de băutura făcută din amestec de lapte şi miere care se dădea neofiţilor după comuniune, potrivit rânduielii bisericeşti a lui Hippolyt.

42 [„ ... el le uneşte şi le pune împreună, astfel încât oricui i-ar fi arătate, deşi sunt două, sunt totuşi una ca valoare."] *Opuscula et textus*, fasc. II, citat după Brinktrine, *loc. cit.*, p. 240.

43 („Această amestecare şi consacrare a Trupului şi Sângelui Domnului nostru" etc.)

Sacramentarium Leonianum (secolul al VII-lea) interpretează 335
commixtio drept un amestec al fiinţei cereşti cu fiinţa pământească a lui Christos. După o concepţie târzie, ea este şi un simbol al Învierii, căci în ea se amestecă iarăşi sângele (= suflet) cu trupul Domnului care se odihneşte în mormânt. Răsturnându-se semnificativ actul originar al botezului, atunci când corpul este cufundat în apa prefacerii, în *commixtio* corpul (*particula*) este scufundat în vin, ca simbol al spiritului, ceea ce e egal cu glorificarea corpului. De aici provine desigur legitimitatea de a considera *commixtio* un simbol al Învierii.

N. Rezumat

La o examinare atentă se vede că în cursul diferitelor acte rituale, 336
liturghia reprezintă sub o formă concentrată, când deslușit, când aluziv, viaţa şi patimile Domnului. Situaţie în care diferite faze se întretaie sau sunt în asemenea măsură apropiate, încât o condensare conştientă şi intenţionată este aproape de negândit. Mai degrabă s-ar zice că devenirea istorică a liturghiei a dus treptat la o reificare a aspectelor principale ale vieţii lui Christos. Avem mai întâi (în „Benedictus" şi în „Supra quae") o anticipare şi prefigurare a venirii lui Christos. Rostirea cuvintelor de consacrare corespunde întrupării Logosului, dar totodată patimii şi morţii sacrificiale, care apare încă o dată în *fractio*. În „Libera nos" este sugerată coborârea în iad, iar în *consignatio* şi *commixtio* Învierea.

În măsura în care darul pus înainte este chiar jertfitorul, căci 337
preotul şi comunitatea se pun pe ei înşişi în dar, există o unitate mistică a tuturor părţilor actului sacrificial.[44] Concentrarea darului şi a donatorului în figura lui Christos este sugerată deja în ideea de

44 Această unitate este un bun exemplu de „participation mystique", pe care Lévy-Bruhl a considerat-o caracteristică pentru psihologia primitivă şi care recent este din nou contestată cu miopie de etnologi. Prin asta nu se intenţionează să se arate că ideea unităţii este cumva „primitivă", ci că „participation mystique" caracterizează în general simbolul. Acesta include întotdeauna inconştientul, şi îl include astfel şi pe om, fapt care se exprimă prin *numinositatea* lui.

didahie, așa încât, după cum pâinea este făcută din numeroase grăunțe de grâu, iar vinul din numeroși ciorchini, tot așa și *corpus mysticum*, Biserica, este alcătuită din mulțimea credincioșilor săi. Afară de asta, trupul mistic al lui Christos cuprinde ambele sexe, reprezentate de vin și de pâine.[45] Cele două substanțe — vinul ca principiu masculin, pâinea ca principiu feminin — semnifică astfel și androgenitatea Christosului mistic.

338 Nucleul esențial al liturghiei conține astfel misterul și miracolul *prefacerii lui Dumnezeu* în sfera omenească, înomenirea și întoarcerea la *ființa lui în sine-și-pentru-sine*. Într-adevăr, prin dăruirea sa și prin jertfa de sine, omul însuși este implicat ca instrument slujitor în acest proces tainic. Oferirea de sine a lui Dumnezeu este un act liber de iubire, jertfa, în schimb, o moarte în suferință, sângeroasă[46], chinuitoare, produsă *instrumentaliter* și *ministerialiter* de om. („Incruente immolatur" se referă nu la obiect, ci la simbolism.) Spaimele morții prin crucificare sunt indispensabile ca premisă a transsubstanțierii. Aceasta e mai întâi o reînviere a substanțelor moarte în sine, apoi și o transformare esențială a lor în sensul unei spiritualizări, corespunzător concepției originare privitoare la *pneuma* ca substanță subtilă. Această concepție se exprimă în participarea concretă prin euharistie la trupul și sângele lui Christos.

45 KRAMP, *loc. cit.*, p. 55.

46 Cuvântul „sângeros" trebuie înțeles, după cum reiese și din propoziția următoare, în sens simbolic.

3
PARALELE LA MISTERUL TRANSSUBSTANȚIERII

A. Teoqualo aztec

Deși în istoria comparată a religiilor liturghia este un fenomen 339
singular în sine, conținutul său simbolic, dacă nu ar fi înrădăcinat în om, ar fi resimțit de acesta ca ceva străin și neînrudit cu el. Dar dacă lucrurile stau așa, ar trebui să putem găsi atât în istoria spiritului, cât și în lumea de idei păgână din zilele noastre corelații simbolice asemănătoare. După cum se vede din rugăciunea „Supra est", textul însuși al liturghiei trimite la prefigurări veterotestamentare și astfel indirect la vechiul simbolism al jertfei. Devine astfel evident că în jertfa lui Christos și în euharistie răsună unul dintre cele mai profunde acorduri ale sufletului omenesc, anume străvechea jertfă umană și antropofagia rituală. Din păcate, nu pot să abordez aici materialul etnologic bogat care se referă la această chestiune. Mă mulțumesc să menționez *jertfa regelui*, adică uciderea rituală a regelui în vederea stimulării fertilității și a prosperității țării și a poporului său, sau reînnoirea corespunzătoare și reînvierea zeilor prin jertfe umane, ca și ospățul morților, care ține adesea la reunirea participanților cu ființele strămoșilor. Aceste semnalări ar trebui să arate în suficientă măsură cât de departe și de adânc pătrunde simbolul nostru în suflet și în istoria lui. După cum vedem, e vorba de reprezentări religioase dintre cele mai vechi și mai centrale. În legătură cu asemenea reprezentări se cultivă încă frecvent, și nu doar în cercuri laice, ci și în cele științifice, prejudecata că astfel de concepții și obiceiuri au fost

cumva „inventate" cândva şi apoi transmise mai departe, respectiv imitate, deci în cele mai multe locuri nici n-ar fi apărut dacă n-ar fi ajuns acolo pe această cale. Este însă întotdeauna problematic a deduce din dispoziţia sufletească modernă, respectiv civilizată, acea stare primitivă diferită. Căci conştiinţa primitivă este, potrivit experienţei, în foarte multe privinţe diferită de aceea a albului din zilele noastre. Astfel, în societăţile primitive, „invenţia" este cu totul altceva decât la noi, unde o noutate o alungă pe cealaltă. La primitiv nu se schimbă foarte mult timp nimic, decât poate doar limba, fără însă ca una nouă să fie „inventată". Limba lui „trăieşte" şi de aceea se poate transforma, fapt care pentru lexicografii unor idiomuri primitive a fost o descoperire neplăcută. Nici pitorescul slang american n-a fost niciodată „inventat", ci a apărut, cu o prolificitate până acum inepuizabilă, din pântecele matern întunecat al limbajului colocvial. În mod analog s-au dezvoltat şi riturile, împreună cu conţinutul lor simbolic, din începuturi situate în vremuri imemoriale, şi anume nu doar într-un singur loc, ci în mai multe, atât concomitent, cât şi în diferite epoci. Ele s-au dezvoltat spontan din premise niciodată inventate, ci existente pretutindeni şi proprii naturii umane.

340 Nu e, de aceea, de mirare dacă într-o zonă care n-a avut în mod sigur niciun fel de contact cu lumea culturii antice găsim rituri foarte apropiate de obiceiurile creştine. Mă refer în mod special la ritul aztec al lui Teoqualo, al „consumării zeului", transmis de Fray Bernardino de Sahagun, care la opt ani de la cucerirea Mexicului, în 1529, şi-a început activitatea misionară în ţara aztecilor. Din seminţele strivite şi măcinate ale ayemonei mexicane s-a făcut un aluat, iar din el s-a plămădit trupul zeului Uitzilopochtli. Textul sună astfel:

> Şi în dimineaţa următoare
> trupul lui Uitzilopochtli a fost jertfit.
> Îl (preotul) ucide pe el <care> îl <reprezintă> pe Quetzalcouatl,
> l-a ucis cu o lance cu vârf de cremene,
> i l-a înfipt în inimă.
> A fost jertfit în prezenţa (regelui) Motecuhçoma
> şi a Marelui preot ...

cu care Uitzilopochtli a vorbit,
înainte de a apărea,
care i-a adus ofrande
şi (în prezenţa) celor patru căpetenii ale tinerilor războinici:
în prezenţa tuturor acestora
a murit Uitzilopochtli.
Şi după ce a murit,
i-au tăiat trupul din aluat.
Inima i-a aparţinut lui Motecuhçoma (regelui).
Iar celelalte părţi cilindrice (ale trupului său)
care formau oasele sale,
s-au împărţit celor (de faţă):
.....
În fiecare an ei consumă (trupul).
.....
Iar când îşi împart între ei
trupul zeului din aluat frământat,
(fiecare primeşte) doar o bucăţică.
Tinerii războinici l-au mâncat.
Şi acest „a-l consuma" se numeşte ... „consumarea zeului".
Iar cei care l-au consumat se numesc „păzitorii zeului".[47]

Reprezentarea trupului zeului, a cărui sacrificare are loc în 341
prezenţa Marelui Preot, cel căruia zeul îi apare şi cu care el vorbeşte, străpungerea cu lancea, moartea zeului, îmbucătăţirea rituală care urmează şi consumarea (*communio*) a câte unei bucăţele din trupul zeului sunt paralele ce nu pot fi trecute cu vederea şi care, corespunzător, au dat nu puţine bătăi de cap preoţilor spanioli de-atunci.

Precedând cu puţin creştinismul, mithraismul a dezvoltat un 342
simbolism special al jertfei şi, evident, un ritual corespunzător care, din păcate, ne este cunoscut doar din monumente mute. Se înfăţişează un *transitus* cu un taur subjugat, un taur jertfit, din care izvorăşte rodnicia anului, o reprezentare stereotipă a actului jertfirii, flancată

47 *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun.* Trad. din aztecă de SELER, pp. 259 şi urm.

de dadophori, dintre care unul ţine facla în sus, celălalt în jos, un prânz, la care sunt puse pe masă pâini însemnate cu cruci — s-au găsit şi clopoţei care se află într-o relaţie mai apropiată cu clopoţeii folosiţi la liturghie. Din punctul de vedere al conţinutului, jertfa mithraică semnifică o *jertfă de sine*, în măsura în care taurul este taurul cosmic, iniţial identic cu Mithra. De aici vine probabil şi expresia specială de durere de pe chipul *tauroktonos*-ului[48], care se poate compara cu aceea a Crucifixului lui Guido Reni. *Transitus*-ul mithraic corespunde motivului purtării crucii, iar prefacerea taurului jertfit, Învierii Dumnezeului creştin în hrană şi băutură. Reprezentarea figurată a actului jertfei, a tauroctoniei, corespunde răstignirii între tâlharul care suie şi cel care coboară.

343 Sugestiile privitoare la cultul lui Mithra, extrase din selecţia bogată de paralele din legendele cultice şi riturile zeilor morţi prematur, jeliţi şi reînviaţi, provenind din Orientul Apropiat, ar trebui să fie suficiente. Pentru oricine cunoaşte cât de cât aceste religii nu e nicio îndoială în legătură cu înrudirea profundă atât a tipurilor simbolice, cât şi a ideilor.[49] Păgânismul, contemporan cu creştinismul primitiv şi cu începuturile Bisericii, cultiva abundent astfel de reprezentări, precum şi speculaţiile filosofice pe seama lor, iar pe acest fundal se desfăşurau gândirea şi intuiţia filosofiei gnostice.

B. Viziunea lui Zosimos

344 Un reprezentant caracteristic al direcţiei spirituale gnostice este Zosimos din Panopolis, un filosof al naturii şi alchimist din secolul al III-lea, ale cărui lucrări ni s-au păstrat, ce-i drept rău ordonate, în faimoasa scriere alchimică *Codex Marcianus*, editată de Marcelin Berthelot în *Collections des anciens alchimistes grecs*,

48 Cumont, *Textes et monuments* I, p. 182.

49 Cf. în această privinţă sinteza lui J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Part III: „The Dying God". Pentru consumarea euharistică de peşte, vezi explicaţiile mele în *Aion*, VIII. [GW IX/2]

1887. În diferite pasaje din tratatele[50] sale, Zosimos relatează despre presupuse viziuni onirice, care însă se reduc toate din unghiul conţinutului lor, la unul şi acelaşi vis.[51] Zosimos este, desigur, un gnostic păgân şi în mod special, după cum reiese din celebrul pasaj al craterului[52], un adept al sectei lui Poimandres, deci un ermetic. Deşi literatura alchimică conţine numeroase parabole, aş avea rezerve în a încadra viziunile onirice ale lui Zosimos printre acestea. Orice cunoscător al limbajului alchimic recunoaşte în parabole simple alegorii ale unor reprezentări universal cunoscute. De regulă, se observă fără probleme ce motive sau ce proceduri sunt camuflate artificial şi intenţionat în figuri şi acţiuni spectaculoase. În cazul viziunilor lui Zosimos, nu despre aşa ceva e vorba. Mai întâi eşti chiar mirat că, potrivit interpretării alchimice, visul, cu acţiunea lui impresionantă, nu vrea să înfăţişeze nimic altceva decât modul de producere a „apei divine". În al doilea rând, o parabolă constituie un întreg închis în sine, în vreme ce viziunea noastră, asemenea unui vis autentic, variază în multe feluri una şi aceeaşi temă şi o completează prin amplificări spre a-i da o mai mare claritate. În măsura în care ne putem face în genere o idee despre natura viziunilor, mi se pare probabil ca în textul originar conţinuturile unei meditaţii imaginate să se fi aşezat în jurul miezului unui vis autentic şi să se fi împletit cu acesta. Faptul că meditaţiile au avut loc cu adevărat reiese limpede din existenţa fragmentelor de meditaţii care comentează viziunile. Potrivit experienţei, astfel de meditaţii se desfăşoară adesea absolut imagistic, ca şi cum visul ar fi continuat pe o treaptă care îl apropie de conştiinţă. Încă din *Lexicon alchemiae* din 1612, Ruland defineşte meditaţia, care după cum se ştie joacă un rol nu mic în alchimie, drept un „cum aliquo alio colloquium internum, qui tamen non videtur" [„conversaţie interioară cu altcineva, care este invizibil"], aşadar cu Dumnezeu,

50 Berthelot, *Alch. grecs* III, 1, 2, 3, pp. 117 şi urm.; III, V, pp. 125 şi urm.; III, VI, pp. 127 şi urm.

51 Cf. mai detaliat în lucrarea mea *Die Visionen des Zosimos*. Acolo se găseşte o traducere germană a textelor corespunzătoare ale lui Zosimos [GW XIII].

52 Berthelot, *loc. cit.*, III, LI, 8, p. 128. Cf. mai sus [par. 313].

cu sine însuşi sau cu „proprio angelo bono" [„cu propriul înger bun"][53], care este o formă îmblânzită şi nesupărătoare a acelui *paredros* sau *spiritus familiaris* al vechii alchimii. Acesta e adesea un demon al planetelor care este adus cu forţa prin mijloace magice. E neîndoielnic că iniţial aceste practici au la bază trăiri vizionare autentice. În definitiv, viziunea nu e altceva decât un vis care invadează starea de trezie. Ştim dintr-o serie de mărturii din diferite secole că, în cursul muncii sale fantastice, alchimistul avea tot felul de viziuni[54] şi ocazional era chiar ameninţat de demenţă[55]. Viziunile lui Zosimos ca trăiri alchimice nu sunt nimic neobişnuit şi necunoscut. Din punctul de vedere al conţinutului, ele aparţin însă celor mai de seamă confesiuni pe care ni le-au lăsat alchimiştii.

345 Vreau să citez aici doar textul primei viziuni, pe care am discutat-o pe larg în altă parte.[56]

Şi spunând toate acestea, am adormit şi am văzut în faţa mea un preot jertfitor sus pe un altar care avea forma unei tipsii plate. Altarul avea cincisprezece trepte care urcau. Acolo stătea preotul şi am auzit un glas de sus care-mi spunea: „Iată, eu am încheiat urcuşul celor cincisprezece trepte ale întunericului şi am încheiat urcuşul treptelor luminii. Şi cel care mă reînnoieşte este preotul, căci el a lepădat vârtoşenia trupului, iar eu sunt cu necesitate constrângătoare sfinţit şi mă aflu acum aici desăvârşit ca spirit." Şi am perceput glasul celui care stătea pe altar şi l-am întrebat, zicându-i că vreau să-mi spună cine este. Mi-a răspuns cu un glas delicat: „Sunt Ion, preotul sanctuarelor lăuntrice, ascunse, şi mă supun unui chin de neîndurat. Căci spre dimineaţă cineva a venit alergând, m-a biruit şi m-a străpuns cu sabia şi m-a îmbucătăţit, dar aşa încât ordinea mădularelor mele s-a păstrat armonioasă. Şi mi-a tras pielea de pe cap cu sabia, pe care o mânuia cu putere, şi a adăugat oasele la bucăţile de carne şi le-a ars pe toate la foc, ţinându-le cu propria mână, până ce mi-am dat seama că fusesem transformat în spirit.

53 [RULANDUS, *loc. cit.*, p. 327.]

54 Cf. *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 347 şi urm.], unde am dat câteva exemple.

55 OLYMPIODOR atribuie acest efect în special plumbului. (BERTHELOT, *Alch. grecs* II, IV, 43, p. 404.)

56 Cf. *Die Visionen des Zosimos* [par. 86 şi urm.].

Şi ăsta este chinul meu de neîndurat." Şi cum mă lămurea în legătură cu aceste lucruri şi cum îl sileam să-mi vorbească, deodată ochii lui s-au făcut ca sângele. Şi şi-a scuipat toată carnea. Şi am văzut cum s-a prefăcut într-un omuleţ[57] care-şi pierduse o parte din el însuşi <un omuleţ mutilat sau scurtat>. Şi s-a sfâşiat cu propriii săi dinţi şi s-a scufundat în sine.

În cursul viziunilor apare *hiereus* sub diferite forme. El este mai 346
întâi scindat în *hiereus* şi *hierourgon* (căruia i se încredinţează jertfa). Aceste figuri se amestecă însă, căci ambele au aceeaşi soartă. Preotul jertfitor se supune de bunăvoie chinului şi se lasă transformat. Dar el este jertfit şi de către jertfitor, străpuns fiind cu sabia şi decapitat. El este şi sfârtecat în mod ritual.[58] *Deipnon*-ul constă în aceea că preotul se sfâşie cu propriii săi dinţi şi se autodevorează. *Tysia* constă în aceea că este ars pe altar ca o carne de jertfă.

El este *hiereus*, în măsura în care deţine puterea asupra întregului 347
ritual de jertfă şi asupra oamenilor care sunt, de asemenea, transformaţi în *tysia*. El se numeşte pe sine păzitor al spiritelor. Alteori e desemnat şi prin „omul de fier" şi ξυρουργός (bărbier). Denumirea omul „de fier" sau omul „de plumb" trimite la spiritele metalelor, respectiv ale planetelor ca figuri active în drama jertfei. E de presupus că sunt πάρεδροι, care au fost constrânse magic să apară, ceea ce am putea deduce din observaţia lui Zosimos, după care el l-ar fi silit „cu forţa" pe preot să-i vorbească. Spiritele planetelor nu sunt altceva decât zeii olimpici iniţiali, care abia în secolul al XVIII-lea au expirat ca suflete ale metalelor, respectiv s-au metamorfozat, căci tocmai în acel secol păgânismul a ieşit iarăşi (în cadrul Iluminismului francez), pentru prima oară, la lumina zilei.

Şi mai curioasă este denumirea de „bărbier"[59], căci nu e nicăieri 348
vorba de o tundere; în schimb este vorba de scalpare care în contextul nostru se află probabil în relaţie apropiată cu riturile antice de

57 Deci un „homunculus" (ἀνθρωπάριον).

58 Motivul sfârtecării ţine într-un context mai larg de simbolismul renaşterii. De aceea joacă un rol important şi în trăirile iniţiatice ale şamanilor, respectiv ale vracilor care sunt sfârtecaţi şi apoi restauraţi. (Exemple detaliate la MIRCEA ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm.)

59 Mai detaliat în *Viziunile lui Zosimos*.

jupuire a pielii şi cu semnificaţia lor magică.[60] Amintesc, de pildă, de jupuirea lui Marsyas care este incontestabil o figură paralelă cu Attis, fiul iubit de Cybele, zeul care moare şi învie. Un vechi ritual atic de fertilitate este jupuirea pielii, împăierea şi restaurarea unui bou. HERODOT a făcut cunoscute diferite obiceiuri scitice de jupuire a pielii, în special de scalpare. Riturile de jupuire au în general semnificaţia unei transformări dintr-o stare mai proastă într-una mai bună, de aici ideea de reînnoire şi de renaştere. Cele mai bune exemple le oferă în acest caz vechea religie mexicană.[61] În vederea reînnoirii lunii, de pildă, era decapitată o femeie, i se jupuia pielea, pe care şi-o punea pe umeri un bărbat, care o reprezenta astfel pe zeiţa renăscută. Modelul acestei reînnoiri era năpârlirea anuală a şerpilor. Faptul că în cazul nostru jupuirea se limitează la cap s-ar putea explica prin ideea fundamentală a viziunii, anume aceea a transformării spirituale. Tunsul părului este legat din vechime de sfinţire, adică de transformare spirituală sau de iniţiere. Preoţii lui Isis aveau ţestele rase, iar tonsura, după cum se ştie, este şi azi în uz. Acest „simptom" al transformării s-ar putea explica prin faptul că cel tuns este ca un copil nou-născut (neofit, *quasimodogenitus*), cu capul chel încă. În mitul primitiv al eroului, acesta îşi pierde părul în timpul incubaţiei, adică în timpul şederii în pântecele monstrului din cauza arşiţei de-acolo („căldură de incubator").[62] Obiceiul tonsurii, bazat pe aceste reprezentării primitive, presupune evident şi prezenţa bărbierului cu

60 O paralelă la FRAZER, *loc. cit.*, Part IV: „Adonis, Attis, Osiris", pp. 242 şi urm., ca şi p. 405, precum şi în cartea mea *Symbole der Wandlung* [par. 594 şi urm.]. Vezi şi COLIN CAMPBELL, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep* III, p. 142 (e vorba de aducerea lui Sen-nezem, mort, în faţa lui Osiris, stăpânul lui Amentet): „In this scene the god is usually represented and enthroned. Before and behind him, hanging from a pole, is the dripping skin of a slain bull that was slaughtered to yield up the soul of Osiris at his reconstruction, with the vase underneath to catch the blood." [„În această scenă zeul e de obicei reprezentat stând pe tron. În faţa şi în spatele lui atârnă de un stâlp pielea picurândă a unui taur ucis, tăiat pentru restaurarea sufletului lui Osiris, iar în spate e un vas în care se strânge sângele."]

61 Cf. Prezentarea lui SELER în HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII, pp. 615 şi urm.

62 Paralele la FROBENIUS, *Das Zeitalter des Sonnengottes* [2. Buch: „Der Sonnengott im Fischbauch", *passim*].

funcţie rituală.[63] În mod curios găsim bărbierul şi în celălalt „mister" alchimic, anume în *Chymische Hochzeit* din 1616.[64] Acolo, eroul, intrând în castelul misterios, este atacat de bărbieri nevăzuţi care-l tund, făcându-i un fel de tonsură.[65] Şi aici tunderea însoţeşte, potrivit sensului, iniţierea şi, în genere, procesul de transformare.[66]

În desfăşurarea viziunii lui Zosimos mai apare şi versiunea 349
specială a unui dragon care este ucis şi jertfit la fel ca preotul. El este un echivalent al preotului. Ne gândim fără să vrem la acele reprezentări medievale, în care pe cruce, în locul lui Christos, atârnă şarpele, corespunzător cu *Ioan* 3, 14 (compararea lui Christos cu şarpele lui Moise).

O caracteristică a preotului, vrednică a fi amintită, este acel 350
homunculus de plumb, care nu e altceva decât spiritul plumbului, respectiv spiritul planetei Saturn. Pe vremea lui Zosimos, Saturn trecea drept zeul iudeilor, probabil din cauza sacralităţii sabbatului (sâmbătă = ziua lui Saturn[67]) şi din cauza paralelei gnostice cu cel mai înalt

63 Bărbierii erau în vechiul Egipt oameni înstăriţi, ceea ce sugerează o îndeletnicire prosperă. (Cf. Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, p. 411.)

64 *Chymische Hochzeit* datează din 1459, dar a fost tipărită în 1616, la Strassbourg. A fost scrisă de Johann Valentin Andreae, care a publicat-o sub numele de Christian Rosencreutz. Cf. şi [Jung] *Die Psychologie der Übertragung* [GW XVI].

65 Deoarece Andreas era un alchimist erudit, nu este exclus să fi văzut vreo copie după *Codex Marcianus*, în care sunt transmise scrierile lui Zosimos. Astfel de manuscrise se găsesc la Gotha, Leipzig, München şi Weimar. Dintre tipărituri, îmi e cunoscută doar o ediţie rară din secolul al XVI-lea.

66 Aici intră „tunderea unui om" şi „jumulirea unei păsări" care vor fi amintite mai jos la reţetele magice de jertfă. La un motiv asemănător putea să facă aluzie „schimbarea perucii" în cadrul judecăţii egiptene a morţilor. Cf. în această ordine de idei reprezentarea din mormântul lui Sen-nezam (Cambell, *loc. cit.*, p. 143). Când mortul este dus în faţa lui Osiris, peruca lui e *neagră*. Imediat după (în actul jertfei, în papirusul lui Ani), este *albă*.

67 Cf. aici Plutarh, *Quaestiones convivales*, IV, V şi Diogenes Laertios II, § 112; Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 75 şi urm. şi 112. Într-un text interpolat în Maslama al-Madjriti, numit *Ghâya al-hakîm*, se găseşte următoarea recomandare la executarea invocaţiei către Saturn: „Arrive vêtu à la manière des Juifs, car il est leur patron." [„Vine îmbrăcat ca evreii, căci el este patronul lor."] (În Dozy et de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 350.)

arhonte Jaldabaoth („Copilul haosului"), care ca λεοντοειδής aparține aceleiași serii cu Baal, Cronos și Saturn.[68] Numirea arabă ulterioară al lui Zosimos, al-'Ibrî (evreu), nu dovedește, ce-i drept, că era el însuși evreu, dar din scrierile sale reiese cu certitudine că a avut anumite cunoștințe privitoare la tradițiile iudaice.[69] Paralela Dumnezeul evreilor/Saturn este foarte importantă pentru concepția alchimică privind transformarea lui Dumnezeu de la Vechiul la Noul Testament. Saturn, planeta cea mai excentrică, arhontele superior (haranițiii îl numesc „primas"), demiurgul Jaldabaoth, are, firește, o mare însemnătate[70], el fiind, de fapt, acel *spiritus niger*, captiv în întunericul materiei. El este acel zeu, sau parte din zeu, înghițit de propria-i creație. Este zeul întunecat care prin misterul transformării alchimice se reîntoarce la starea lui luminoasă de la început. În *Aurora consurgens* (Partea I) se spune: „Beatus homo qui invenerit hanc scientiam et cui affluit providentia Saturni."[71]

351 Alchimia de mai târziu cunoaște, alături de uciderea dragonului, și o ucidere a leului, cel puțin sub forma tăierii labelor acestuia. Tot așa, leul se autodevorează ca și dragonul.[72] Deci el nu e nimic altceva decât o variantă a acestuia din urmă.

352 Intenția generală a procesului de transformare este în viziunea lui Zosimos spiritualizarea preotului jertfitor: el trebuie să devină *pneuma*. Se mai spune că el vrea „să prefacă trupurile în sânge, să facă ochii văzători și să-i învie pe morți". Într-un fel de scenă de glorificare, el mai apare, într-un alb strălucitor, ca soare de amiază.

353 Din desfășurarea viziunii se vede clar că jertfitorul și jertfitul sunt una și aceeași ființă. Această idee de unitate dintre prima și ultima

68 Origenes, *Contra Celsum* VI, 31. [În Migne, PG XI, col. 1341 și urm.] Mead, *Pistis Sophia*, cap. 31. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 351 și urm. Cf. Roscher, *Lexikon*, s.v. „Kronos" II, col. 1496. Dragonul (χρόνος) și Cronos se confundă adesea.

69 von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* II, p. 229.

70 Vezi explicațiile mele din *Aion* [GW IX/2, par. 128 și urm.].

71 („Fericit omul care va fi aflat această știință și spre care se revarsă providența lui Saturn." [Ed. de Marie-Louise von Franz, p. 35].)

72 Ilustrație la Reusner, *Pandora*, 1588 ca și pe frontispiciul cărții *Poliphile* a lui Béroalde de Verville, 1600. Reprezentările arată de cele mai multe ori doi dragoni care se înghit reciproc. (*Viridarium chymicum*, 1624.)

materie, dintre dizolvant şi dizolvat impregnează întreaga alchimie de la început până la sfârşit. „... unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio“[73] este cheia limbajului enigmatic al alchimiei. În alchimia greacă se exprimă aceeaşi idee prin formula: ἓν τὸ πᾶν. Simbolul ei este *ouroboros* care se înghite pe sine. În viziunea noastră, preotul e acela care ca jertfitor se înghite pe sine ca jertfă. Această autoînghiţire este sugerată şi de HRISOSTOM, atunci când spune că în euharistie Christos îşi bea propriul sânge. Se poate completa această idee şi cu aceea că, tot aşa, el îşi mănâncă propria carne. Felul îngrozitor al mâncatului din visul lui ZOSIMOS aminteşte de ospeţele orgiastice, respectiv de sfârtecarea animalelor sacrificate în cultul lui Dionysos. Aceste animale îl reprezintă pe Dionysos-Zagreus sfâşiat de Titani, din care ia naştere după cum se ştie νέος Διόνυσος.[74]

Aflăm de la ZOSIMOS că viziunea reprezintă sau explică „pro- 354
ducerea apei“.[75] Viziunile însele arată doar transformarea în *pneuma*. *Pneuma* şi apa sunt însă în limbajul alchimiştilor sinonime[76], ca şi mai

73 [„Una este piatra, unul leacul, unul vasul, unul procedeul şi una rânduiala.“] Cf. „Rosarium philosophorum“ în *Artis auriferae*, 1593 II, p. 206.

74 Cf. fragmentul cretan din EURIPIDE (în DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, p. 105):
ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας
τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας·
[„... ducând o viaţă sfântă, după ce am fost introdus în misterele lui Zeus idaeic şi am mâncat din carnea crudă a lui Zagreus, păstorul ce umblă prin noapte.“]

75 [Cf. BERTHELOT, loc. cit. III, 1, 2.]

76 „Est et coelestis aqua... sive potius divina Chymistarum... pneuma, ... ex aetheris natura et essentia rerum quinta.“ [„Aici e şi apa cerească sau, mai degrabă, divină a alchimiştilor... un *pneuma*, ... de natura eterului şi chintesenţă a lucrurilor.“] HERMOLAUS BARBARUS, *Corollarium in Dioscoridem*, citat în M. MAIER, *Symbola aurea mensae*, p. 174. „Spiritus autem in hac arte appelatione nihil aliud quam aquam indicari...“ [„Iar «spirit», numit în acest mod, nu indică nimic altceva decât apă...“] (THEOBALD DE HOGHELANDE în *Theatrum chemicum*, 1602 I, p. 196) „Apa“ este un „spiritus extrahendus“ sau un „spiritus ... qui in ventre <corporis> occultus est, et fiet aqua et corpus absque spiritu: qui est spiritualis naturae. [„... un spirit ascuns în pântecele <materiei>, şi se va naşte apă şi trup fără spirit, de natură spirituală.“] (MYLIUS, *Philosophia reformata*, p. 150). Se vede

târziu, în creștinismul timpuriu, unde apa semnifică *spiritus veritatis*. În *Buche des Krates* se spune: „Tu fluidizezi corpurile în așa fel, încât să se amestece și să devină o fluiditate omogenă; aceasta se numește «apa divină»."[77] Pasajul corespunde textului lui Zosimos, în care se afirmă că preotul vrea „să prefacă corpurile în sânge". „Apa" și „sângele" sunt la alchimiști identice. Transformarea înseamnă *solutio* sau *liquefactio*, care e sinonim cu *sublimatio*, căci „apa" este și „foc". „Item ignis ... est aqua, et ignis noster est ignis, et non ignis."[78] „Aqua nostra" este „ignea".[79]

355 „Secretus ignis nostrae philosophiae" [„Focul ascuns al filosofiei noastre"] este „nostra aqua mystica" [„apa noastră mistică"]. Sau „aqua permanens" [„apa permanentă"] este „forma ignea verae acquae" [„forma de foc a apei adevărate"].[80] *Aqua permanens* (tocmai ὕδωρ θεῖον a grecilor) înseamnă și *spiritualis sanguis*[81] și este identificată cu sângele și apa rănii din coasta lui Christos. Astfel, Heinrich Khunrath spune despre apă: „ ... astfel ți se va deschide o apă salvatoare/izvorâtă din inima Fiului universului". Este o apă „pe care ne-o dă Fiul universului/și care ieșind din trupul și din inima lui se face o adevărată *aqua vitae* care se revarsă spre noi"[82]. După cum din jertfa lui Christos curge apa spirituală a milei și a adevărului, tot așa din acțiunea de jertfă a viziunii lui Zosimos apare „apa divină". Ea ne întâmpină încă din vechiul tratat *Isis către Horus*[83], în care

din acest citat cât de strâns legate erau „apa" și „spiritul" în gândirea alchimiștilor. „Sed aqua caelestis gloriosa, scilicet aes nostrum, ac argentum nostrum, sericum nostrum, totaque oratio nostra, quod est unum et idem, scilicet *sapientia*, quam Deus obtulit, quibus voluit." [„ ... ci apa cerească glorioasă, adică arama, argintul nostru, mătasea și toate discursurile noastre care sunt unul și același lucru, și anume *înțelepciunea* pe care Dumnezeu a oferit-o cui a voit."] („Consilium coniugii" în *Ars chemica*, p. 120.)

77 Berthelot, *La chimie au moyen âge* III, p. 53.

78 [„De asemenea focul... este apă, și focul nostru este foc și nu este foc."]

79 [„Apa noastră este de foc"] Mylius, *loc. cit.*, pp. 121 și 123. Pentru echivalența apă = sânge = foc, cf. George Ripley, *Opera omnia chemica*, pp. 162, 197, 295 și 427.

80 Ripley, *loc. cit.*, p. 62; „Rosarium philosophorum", p. 264 în *Art aurif.* II.

81 Mylius, *loc. cit.*, p. 42.

82 Heinrich Khunrath, *Von Hylaelischen ... Chaos*, pp. 274 și urm.

83 Berthelot, *Alch. grecs* I, XIII.

îngerul Amnaël o aduce într-un crater profetesei. În măsura în care Zosimos ar fi fost un adept al sectei lui Poimandres, ar intra aici şi craterul pe care Dumnezeu îl umpluse cu *nous* şi care fusese destinat oamenilor care urmau să atingă ἔννοια.[84] *Nous*-ul este însă identic cu mercurul alchimiei. Lucrul acesta rezultă din citatul atribuit lui Ostanes de Zosimos, unde se spune: „Du-te la curenţii Nilului şi acolo vei găsi o piatră care are un spirit. Ia-o şi sfărâm-o şi, vârând mâna în interiorul ei, scoate-i inima, căci sufletul îi stă în inimă." Comentând acest citat, Zosimos spune că „a avea spirit" este o expresie figurată pentru *exhydrargyrosis*, anume pentru expulzarea mercurului.[85]

În primele secole creştine, cuvintele *nous* şi *pneuma* s-au con- 356
fundat, putându-se lesne folosi unul în locul celuilalt. Afară de asta, relaţia dintre spirit şi Mercur este un fapt astronomic foarte vechi. Asemenea lui Hermes, şi Mercur (respectiv spiritul planetei Mercur) este un zeu al revelaţiei, care le dezleagă adepţilor taina artei. În *Platonis liber quartorum*, scriere de origină harranică, de plasat nu mai târziu de secolul al X-lea, se spune despre Mercur: „Ipse enim aperit clausiones operum, cum ingenio, et intellectu suo."[86] În plus, el este „sufletul corpurilor", „anima vitalis"[87]; Rulandus îl defineşte ca pământ devenit spirit.[88] Mercur e un spirit care pătrunde transformator în adâncul lumii corpurilor. Este, ca şi *nous*-ul, simbolizat de şarpe. La Michael Maier el este cel care indică drumul spre Rai.[89] Este identificat cu Hermes Trismegistos.[90] Este numit şi

84 Berthelot, *loc. cit.*, III, LI, 8 şi *Hermetica* IV, 4 (ed. Scott, I, p. 151).

85 Berthelot, *loc. cit.*, III, VI, 5, cf. mai sus.

86 [„Căci el deschide cu iscusinţa şi inteligenţa sa blocajele faptelor."] *Theatr. chem.* (1622) V, p. 155. Dintre autorii mai târzii îl amintesc pe Steebus, *Coelum Sephiroticum*: „Omnis intellectus acuminis auctor ... a coelesti mercurio omnium ingeniorum vim provenire." [„Autorul oricărei înţelegeri mai adânci ... puterea tuturor iscusinţelor vine de la cerescul Mercur." (Neidentificat)]. Pentru aspectul astrologic cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, pp. 312 şi 321 şi urm.

87 *Aurora consurgens*. La Mylius, *loc. cit.*, p. 534, el este un dătător de viaţă.

88 *Lexicon alchemiae*, p. 333.

89 *Symbola aureae mensae*, p. 592.

90 *Loc. cit.*, pp. 600 şi urm.

„mijlocitor"[91], precum şi omul primordial, „Adam hermafroditul"[92]. Din nenumărate pasaje reiese că Mercur este atât o apă, cât şi un foc, care, la rândul lor, caracterizează natura spiritului.[93]

357 *Uciderea cu sabia* este un motiv recurent în tratatele alchimice. „Oul filosofal" este tăiat cu sabia şi „regele" e străpuns. Tot aşa, este ciopârţit cu sabia dragonul sau „corpus"-ul, care este prezentat ca trupul unui om căruia i-au fost tăiate capul şi membrele.[94] Şi leului i se taie labele cu sabia, cum am arătat mai sus. Sabia alchimică determină acea *solutio* sau *separatio elementorum*, prin care starea haotică primordială este restaurată, aşa încât un nou corp perfect poate fi produs printr-o nouă *impressio formae* sau *imaginatio*. Sabia are deci înţelesul de „occidit et vivificat" [„ucide şi dă viaţă"], ceea ce se poate spune şi despre *aqua permanens* sau *mercurialis*. Mercur este un însufleţitor, ca şi un distrugător al formei vechi. Sabia, care în simbolismul ecleziastic iese din gura Fiului apocaliptic al Omului, este, după *Evrei* 4, 12, Logosul, *Verbum Dei*, deci Christos însuşi. Această analogie a convenit, firește, fanteziei alchimiştilor care se străduiau mereu să-şi găsească expresia. Mercur era mijlocitorul şi mântuitorul lor, *filius macrocosmi* (spre deosebire de Christos care era *filius microcosmi*)[95], dizolvantul şi separatorul. Mercur este şi sabia, căci el este un „spirit pătrunzător" (*penetrabilior ancipiti gladio*). Un alchimist din secolul al XVI-lea, GERHARD DORN, spune astfel că în lumea noastră sabia a fost transformată în Christos, Mântuitorul nostru, despre care relatează următoarele:

După neascultarea omului de la început, Domnul a îngustat calea aceasta foarte largă într-o cărare foarte strâmtă şi anevoioasă (după cum vedeţi), la poarta căreia a aşezat un înger heruvim, ţinând în mână o sabie cu două tăişuri, care să-i împiedice pe toţi să intre în patria fericită; fiii lui Adam, ocolind-o din pricina păcatului protopărintelui lor, şi-au zidit o cale

91 RIPLEY, *Opera*, Cuvânt înainte; şi la KHUNRATH, *loc. cit.* La PLUTARH, Mercur joacă rolul sufletului lumii.

92 DORNEUS, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 590.

93 Cf. [JUNG], *Der Geist Mercurius* [GW XIII].

94 Ilustraţie în *Splendor solis* (în *Aureum vellus*).

95 Cf. KHUNRATH, *loc. cit.* şi *Amphitheatrum sapientiae aeternae.*

lată pe stânga, pe care aţi evitat-o. La multă vreme după aceea, Dumnezeul cel bun şi mare a intrat în tainele sale cele mai ascunse, în care, milostivindu-se din iubire, dar cerând socoteală după dreptate, a hotărât să-i ia îngerului din mâini sabia mâniei sale, punând în locul ei o undiţă de aur cu trei cârlige, sabia fiind atârnată în pom; iar astfel, mânia lui Dumnezeu s-a preschimbat în iubire, păstrându-se dreptatea. Înainte să se întâmple acest lucru, râul acesta nu era ca acum, adunat laolaltă, ci, înainte de cădere, era răspândit pe toată faţa pământului deopotrivă, tot astfel ca şi roua. După aceea s-a întors de unde a purces, aşa încât, în sfârşit, pacea şi dreptatea s-au sărutat, apa harului s-a revărsat mai îmbelşugat de sus, stropind acum lumea întreagă. Unii dintre cei care s-au abătut în partea stângă, văzând sabia atârnată în pom şi cunoscându-i povestea, au trecut mai departe, fiind cufundaţi în lume; unii, văzând-o, nu se îngrijesc să-i cerceteze folosul; alţii nici nu văd, nici n-ar fi vrut să vadă. Toţi aceştia îşi îndreaptă peregrinarea drept spre vale, în afară de cei care sunt întorşi la Muntele Sionului de undiţele pocăinţei. Acum, în veacul pocăinţei (care este al harului), sabia s-a preschimbat în Christos, Mântuitorul nostru, care a urcat în pomul Crucii pentru păcatele noastre. Toate acestea arată vremurile legilor naturii, ale celor divine şi ale harului.[96]

96 DORNEUS, *Speculativa philosophia*, în: *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 284 şi urm. Pasajul sună astfel: „Post primam hominis inobedientiam, Dominus viam hanc amplissimam in callem strictissimam difficilimamque (ut videtis) restrinxit, in cuius ostio collocavit Cherubin angelum, ancipitem, gladium manu tenentem, quo quidem arceret omnes ab introitu felicis patriae: hinc deflectentes Adae filii propter peccatum primi sui parentis, in sinistram latam sibimet viam construxerunt, quam evitatis. Longo postea temporis intervallo D.O.M. secreta secretorum suorum introivit, in quibus amore miserente, accusanteque iustitia, conclusit angelo gladium irae suae de manibus eripere, cuius loco tridentem hamum substitui aureum, gladio ad arborem suspenso: et sic mutata est ira Dei in amorem, servata iustitia: quod antequam fieret, fluvius iste non erat, ut iam, in se collectus, sed ante lapsum per totum orbem terrarum roris instar expansus aequaliter: post vero rediit unde processerat, tandem ut pax et iustitia sunt osculatae se, descendit affluentis ab alto manans aqua gratiae, totum nunc mundum alluens. In sinistram partem qui deflectunt, partim suspensum in arbore gladium videntes, eiusque noscentes historiam, quia mundo nimium sunt insiti, praetereunt: nonnulli videntes eius efficaciam perquierere negligunt, alij nec vident, nec vidisse voluissent: hi recta peregrinationem suam ad vallem dirigunt omnes, nisi per hamos resipiscentiae, vel poenitentiae nonnulli retrahantur ad

358 Acest pasaj, care ar putea figura, şi nu spre necinstea lor, şi în scrierile unor RABANUS MAURUS sau HONORIUS VON AUTUN, mai apare într-un context care trimite clar la o doctrină alchimică ezoterică, anume într-un colocviu dintre Animus, Anima şi Corpus. Este Sophia, anume Sapientia, Scientia sau Philosophia alchimistului, „de cuius fonte scaturiant aquae" [„din al cărei izvor se revarsă ape"]. Această înţelepciune este *nous*-ul legat de materie şi ascuns în ea, este „serpens mercurialis" sau „humidum radicale", care iese la suprafaţă sub formă de „viventis aquae fluvius de montis apice" [„râul de apă vie din vârful muntelui"].[97] Aceasta este apa harului, *aqua permanens* sau *divina*, care „udă acum întreaga lume". Transformarea lui Dumnezeu, după cât se pare de la Vechiul la Noul Testament, este în realitate transformarea lui *Deus absconditus*, adică aceea prin care „natura abscondita" devine „medicina catholica" a înţelepciunii alchimice.[98]

359 Funcţia strivitoare şi separatoare a sabiei, care tocmai în alchimie joacă un rol important, este prefigurată de sabia Îngerului care îi separă pe protopărinţi de Rai, după cum reiese din citatul de mai sus din DORNEUS („angelo gladium irae eripere!"). Găsim separarea prin sabie şi în gnoza ofitică. Cosmosul pământesc este înconjurat de un cerc de foc, care cuprinde totodată Raiul. Acesta şi cercul de foc sunt separate de „sabia de flacără vâlvâitoare".[99] O interpretare a sabiei de flacără vâlvâitoare se găseşte la SIMON MAGUL.[100] Există un element incoruptibil, care se află potenţial în oricine; este *pneuma* lui

montem Sion. Nostro iam saeculo (quod gratiae est) mutatus est gladius in Christum salvatorem nostrum, qui crucis arborem pro peccatis nostris ascendit. Haec omnia legum naturae, divinaeque, tum gratiae tempora denotant." Vezi şi următorul capitol, precum şi *Der philosophische Baum* [GW XIII].

97 În aceeaşi direcţie trimite şi observaţia lui DORNEUS (*loc. cit.*, p. 288): „ ... gladium arbori supra fluminis ripam suspensum fuisse." [„sabia a fost atârnată într-un pom, pe malul râului."]

98 DORN însuşi spune câteva pagini mai departe (p. 291): „Scitote, fratres, omnia quae superius dicta sunt, et dicentur in posterum, intelligi posse de praeparationibus alchemicis." [„Să ştiţi, fraţilor, că tot ceea ce s-a spus până acum şi ce se va mai spune de-acum încolo poate fi pus în legătură cu pregătirile alchimice."]

99 LEISEGANG, *Die Gnosis*, pp. 171 şi urm.

100 Următoarea la HIPPOLYT, *Elenchos*, VI, 4 şi urm., pp. 135 şi urm.

Dumnezeu, „care stă sus şi jos în curentul apei". Despre acesta SIMON spune: „Eu şi Tu, Tu, Cel care eşti înaintea mea. Eu, cel care este după tine." Este o forţă „care se zămisleşte pe sine, care se creşte pe sine, îşi este propria mamă, soră, mireasă, fiică, propriul fiu, propria mamă, propriul tată, o unitate, o rădăcină a întregului". Ca temei al fiinţei, ea este pofta de procreere care provine din foc. Focul e în relaţie cu sângele care „e cald şi roşiatic precum focul". Sângele se preface la bărbat în sămânţă, la femeie în lapte. Această prefacere este „sabia de flacără vâlvăitoare care s-a transformat ca să păzească drumul spre pomul vieţii"[101]. Principiul din sămânţă şi din lapte se transformă în tată şi mamă. Pomul vieţii este păzit de sabia de flacără vâlvâitoare care se transformă. Aceasta e cea de-a şaptea forţă care se naşte din sine. „Dacă sabia de foc vâlvăitoare nu s-ar preschimba, acel lemn frumos s-ar distruge şi ar pieri; dacă însă se preschimbă în sămânţă şi lapte, atunci, când intervine Logosul şi locul Domnului în care Logosul este zămislit, ceva, care tocmai după putinţă zace în sămânţă, se umflă, începând de la un punctişor şi ajungând până la întreaga-i dimensiune, şi creşte şi devine propria-i forţă nelimitată, neschimbată şi asemenea unui eon statornic care nu mai intră în devenire până la veşnicia fără de sfârşit."[102] Din aceste spuse curioase ale lui HIPPOLYT despre învăţătura lui SIMON un lucru rezultă limpede, anume că sabia înseamnă cu mult mai mult decât doar un instrument de separare. Ea este şi forţa care se transformă, şi anume de la minimum la maximum, de la apă, foc şi sânge la eonul nemărginit. E vorba de o transformare a spiritului vital din om până la atingerea formei divine. Esenţa naturală a omului devine *pneuma*, aşa cum se spune în viziunea lui ZOSIMOS. Descrierea acelui *pneuma* creator, a substanţei propriu-zise care se transformă, corespunde la SIMON, întocmai şi în fiecare detaliu, aceleia a lui *ouroboros*, a lui *serpens mercurialis* al latinilor. Şi el este tată, mamă, fiu şi fiică, frate şi soră, „din cele mai vechi timpuri şi până la sfârşitul alchimiei"[103].

101 Cf. *Geneza* 3, 24.

102 LEISEGANG, *loc. cit.*, p. 80.

103 De aceea este numit *hermaphroditus*.

Ouroboros îşi este propriul zămislitor şi jertfitor şi propriul său instrument de jertfă, căci este simbolul apei care ucide şi dă viaţă.[104]

360 Ideile lui SIMON aruncă o lumină specială asupra pasajului din DORNEUS citat mai sus, în care sabia mâniei se transformă, ajungând în Christos până la divinitate. Dacă *philosophoumena* ale lui HIPPOLYT nu s-ar fi descoperit abia în secolul al XIX-lea, pe muntele Athos, mai că am putea presupune că DORNEUS le-ar fi folosit. Există însă şi alte simboluri în alchimie în legătură cu care ne întrebăm dacă originea lor se cuvine atribuită direct tradiţiei, studierii ereziologilor sau unei redescoperiri spontane.[105]

361 Sabia ca „propriul" instrument de jertfă apare mai târziu în vechiul tratat *Consilium coniugii de massa solis et lunae*: „Oportet enim utrumque occidi gladio proprio."[106] („Utrumque" se referă la Sol şi Luna.) În şi mai vechiul *Tractatus Micreris*[107], posibil din secolul al XI-lea, întâlnim într-un citat din OSTANES „sabia de foc": „Astanus <Ostanes> maximus ait: Accipe ovum et igneo percute gladio, eiusque animam a corpore sequestra."[108] Sabia apare aici ca elementul care separă corpul de suflet. Această separare corespunde aceleia dintre cer şi pământ, dintre cercul de foc şi Rai, dintre Rai şi primii părinţi. În *Alegoriae sapientum supra librum Turbae*, tot un vechi tratat de alchimie, regăsim chiar întreg ritualul jertfei: „Item accipe volatile, et priva capite igneo gladio, deinde pennis denuda, et artus separa,

104 În calitate de sinucigaş, el e reprezentat de *scorpion*.

105 Am descoperit până acum *un singur* autor de scrieri alchimice, care pretinde a fi citit *Panarion*-ul lui EPIFANIE, manifestându-şi totodată aversiunea sinceră faţă de erezii. Tăcerea alchimiştilor în această privinţă nu este, ce-i drept, de mirare, căci până şi simpla proximitate a ereziei ameninţa viaţa. Astfel, de pildă, nouăzeci de ani după moartea lui TRITHEMIUS VON SPANHEIM, a presupusului învăţător al lui PARACELSUS, egumenul SIGISMUND VON SEON a trebuit să redacteze o scriere de apărare în care încerca să-l dezvinovăţească pe TRITHEMIUS de acuza de erezie. (Cf. *Trithemius sui-ipsius vindex*, 1616.)

106 [„Ambii trebuie ucişi cu propria lor sabie."] *Ars chemica*, p. 259. Tipărit în MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa* II, pp. 235 şi urm.

107 „Micresis" este evident o formă coruptă din „Mercurius". Tratatul este tipărit în *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 101 şi urm.

108 [„Marele Astanus spune: Ia un ou, străpunge-l cu sabia de foc şi separă sufletul de trup."] *Loc. cit.*, p. 103.

et supra carbones coque, quousque unus color fiat."[109] E vorba de o decapitare cu sabia de foc, deci de o „tundere", în cazul de faţă, ce-i drept, de o „jumulire", şi, în fine, de o fierbere. Cocoşul, de care e vorba probabil aici, este desemnat simplu ca *volatile*, pasăre, ceea ce înseamnă de regulă „spiritus" , dar evident unul natural, imperfect, având nevoie de ameliorare. În alt tratat, de asemenea vechi, care se numeşte tot *Allegoriae super librum Turbae*[110], găsim o variantă care completează pasajul nostru: „Matrem <materia prima> mortifica, manus eius et pedes abscindens."[111] „Viperam sume, ... priva eam capite et cauda."[112] „Recipe Gallum ... vivum plumis priva."[113] „Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem."[114] „... accipe vitrum cum sponso sponsa et proice eos in fornacem, et fac assare per tres dies, et tunc erunt duo in carne una."[115] ...accipe illum album hominem de vase."[116]

Se poate presupune că aceste reţete sunt prescripţii pentru jertfe 362
cu destinaţie magică, asemănătoare papirusurilor magice greceşti.[117] Amintesc, de pildă, reţeta din *Papyrus Mimaut*, r. 2 şi urm.: „Ia un crater şi fă-l Osiris (ἀποθέωσις = jertfire), corpul (vâră-i-l) în apă. Şi când îl îneci, vorbeşte în spatele lui." Un alt exemplu dintr-un papirus asemănător (r. 425): „Ia o pupăză, smulge-i inima, străpunge-o cu o trestie, fărâmiţeaz-o şi arunc-o în miere attică..."

Astfel de jertfe se făceau în realitate pentru conjurarea acelui 363
paredros, spiritus familiaris. (Mephisto este *familiaris*-ul lui Faust!) Că

109 („Ia pasărea şi taie-i capul cu sabia de foc, apoi jumuleşte-o şi separă-i mădularele şi fierbe-o pe cărbuni până se face o singură culoare.") *Loc. cit.*, p. 68.

110 *Art. aurif.* I, pp. 139 şi urm.

111 („Ucide mama <materia primordială>, tăindu-i mâinile şi picioarele.") *Loc. cit.*, p. 151.

112 (Ia vipera, taie-i capul şi coada.) *Loc. cit.*, p. 140.

113 („Ia cocoşul, smulge-i penele de viu".) *Loc. cit.*

114 (Ia omul, tunde-l şi trage-l peste piatră <adică usucă-l pe o piatră încinsă>.) *Loc. cit.*, p. 139.

115 („Ia paharul cu mirele şi mireasa şi aruncă-i în cuptor şi coace-i trei zile, iar atunci vor fi doi într-un singur trup".) *Loc. cit.*, p. 151.

116 („Ia-l pe omul alb din vas".) *Loc. cit.*

117 *Papyri Graecae Magicae*, trad. şi ed. de KARL PREISENDANZ.

acest lucru se petrecea și la alchimiști, sau cel puțin se recomanda, reiese din *Platonis liber quartorum*[118], unde se vorbește despre „oblationes et sacrificia", aduse spiritului planetelor. Un alt pasaj ar putea trimite la motive și mai profunde. Acolo se subliniază că vasul trebuie să fie rotund „în vederea imitării susului și josului". *Artifex*-ul este numit „schimbătorul firmamentului și al țestei" (*testae capitis*). „Rotundul" este „un lucru simplu" de care e nevoie pentru lucrare. Este făcut din „țeastă", „videlicet capitis elementi hominis" („anume din elementul principal al omului").[119]

364 Ne întrebăm cât de literal e de luat atare prescripție. În această privință este foarte concludentă o relatare din scrierea harranică *Ghâya al-hakîm*:

365 Patriarhul iacobit Dionysius I povestește că în anul 765 un bărbat destinat jertfirii, speriat de priveliștea capului însângerat al predecesorului său, a fugit și i-a reclamat pe preoții din Harran prefectului Mesopotamiei. Aceștia au fost apoi aspru pedepsiți. Califul Mamûn ar fi spus în 830 trimișilor harraniți: „Voi sunteți fără îndoială acei oameni ai capului, cu care a avut de-a face tatăl meu Rașid." Din *Ghâya* aflăm următoarele: un bărbat cu păr blond și ochi albaștri este ademenit într-o încăpere a templului, unde este vârât într-un recipient umplut cu ulei de susan. Este închis în recipient așa încât doar capul să-i rămână afară. Stă acolo 40 de zile, timp în care e hrănit doar cu smochine înmuiate în ulei de susan. Apă nu i se dă. Prin această procedură corpul este astfel macerat, încât devine moale ca ceara. Prizonierul e de mai multe ori tămâiat și se rostesc formule magice deasupra lui. În cele din urmă i se smulge capul în dreptul primei vertebre a gâtului, în vreme ce corpul îi rămâne în ulei. Apoi capul e așezat într-o nișă, pe o grămadă de cenușă de măsline arse, și în jurul lui se pune bumbac. E din nou tămâiat și apoi, se zice, face dezvăluiri despre scumpiri sau despre recolte bune, despre schimbarea dinastiilor și despre evenimente viitoare. Ochii săi pot să vadă, dar pleoapele nu i se pot mișca. Capul le-ar putea dezvălui chiar propriile lor

118 În *Theatr. chem.* (1622) V, p. 153.

119 *Loc. cit.*, p. 151. Pentru acest fragment mai intră în discuție *loc. cit.*, pp. 127, 128, 130, 149 ș.a.

gânduri interioare. De asemenea, i s-ar pune întrebări ştiinţifice şi altele privitoare la meşteşug.[120]

Chiar dacă există posibilitatea ca într-o perioadă ulterioară o 366
imitaţie artistică să substituie capul real, ideea acestei ceremonii, mai cu seamă în legătură cu pasajul mai sus citat din *Liber quartorum*, pare să trimită totuşi la o jertfă iniţial umană. Reprezentarea unui cap misterios este însă mai veche decât şcoala din Harran. Zosimos îi numeşte deja pe filosofi „copii ai capului de aur", la fel cum întâlnim la el aşa-numitul element rotund, pe care îl desemnează ca fiind Ω (omega). Acest simbol ar putea fi interpretat drept cap, de vreme ce şi *Liber quartorum* pune recipientul rotund în relaţie cu capul. Afară de asta, Zosimos aminteşte de mai multe ori de „piatra cea mai albă dintre toate, care e în cap" (τὸν πάνυ λευχότατον λίθον τὸν ἐγκέφαλον).[121] Probabil că aceste idei provin din reprezentarea capului tăiat al lui Osiris, care traversa marea şi de aceea a fost pus în legătură cu învierea. În alchimia de mai târziu, „capul lui Osiris" a jucat, de asemenea, un rol.

În această ordine de idei, merită amintită legenda care a circulat 367
despre Gerbert de Reims († 1003), viitorul Papă Sylvester al II-lea: el ar fi avut un cap de aur, care i-ar fi făcut profeţii. Gerbert era unul dintre marii învăţaţi ai timpului său şi cunoscut ca mediator al ştiinţei arabe.[122] Să fie el oare autorul traducerii scrierii de origine harranică *Liber quartorum*? Din păcate, nu prea sunt şanse să se facă această dovadă.

Capul oracular harranic ar trebui să aibă o legătură, cum s-a pre- 368
supus şi de către alţii, cu acel *teraphim* vechi iudaic. Tradiţia rabinică socotea iniţial că *teraphim*-ul era fie un cap de om tăiat, respectiv un craniu, fie un cap artificial.[123] Se ţineau în casă *teraphim*-i ca un fel de penaţi (majoritatea ca larii şi cabirii). Ideea că ar fi fost vorba de capete se sprijină pe *I Regi* 19, 13, unde se spune că Micol, femeia lui

120 Dozy et de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 365.

121 Berhelot, *Alch. grecs* III, XXIX, 4, p. 199, de asemenea I, III, 1 şi III, II, 1.

122 Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* I, p. 705.

123 *The Jewish Encyclopedia* XII, s.v. „Therapim".

David, pune *teraphim*-ul în patul lui David ca să-i înşele pe trimişii lui Saul: „Apoi Micol a luat *teraphim*-ul şi l-a pus în pat, împletitura din păr de capră însă i-a pus-o la cap şi l-a învelit cu o pătură.“* „Împletitura din păr de capră“ este obscură lingvistic şi a dus chiar la interpretarea după care *teraphim*-ul ar fi „ţap“. Mai degrabă ne-am gândi însă la o perucă, ceea ce s-ar potrivi mai bine cu imaginea unui om culcat în pat. În acest sens există şi un alt motiv la care face aluzie o legendă. Aceasta provine dintr-o culegere de midraşuri din secolul al XII-lea şi e tipărită în MICHA JOSEF BIN GORION, *Die Sagen der Juden*. Se spune acolo:

Teraphim-ii erau idoli care se făceau în felul următor. Se tăia capul unui om, care trebuia să fie primul născut, şi i se smulgea părul. Capul era apoi presărat cu sare şi uns cu untdelemn. Apoi se lua o placă mică de aramă sau de aur, se scria pe ea numele unui idol şi se vâra sub limba capului tăiat. Capul era aşezat într-o încăpere, se aprindeau lumânări dinaintea lui şi se îngenunchea în faţa lui. Şi se întâmpla că dacă se îngenunchea în faţa lui, capul începea să vorbească şi răspundea la toate întrebările care i se puneau.[124]

369 E vorba evident de o paralelă la ritualul harranic al capului. Smulgerea părului pare să fie importantă, căci este echivalentul scalpării sau tunderii şi deci al misterului renaşterii. Nu e de negândit ca ţeasta pleşuvă să fi fost mai târziu acoperită de o perucă, cu prilejul vreunui rit de reînnoire, aşa cum se relatează şi despre Egipt.

370 Există o anumită probabilitate ca această procedură magică să aibă o origine primitivă. Datorez scriitorului sud-african LAURENS VAN DER POST următoarea relatare:

Tribul despre care vorbim este o ramură a marii naţiuni svazi, o populaţie din Bantu. Când, cu câţiva ani în urmă, a murit căpetenia bătrână, i-a urmat fiul său, un bărbat tânăr cu un caracter slab. S-a dovedit curând atât

* Am tradus după textul german. Versiunea Bib.S. sună: „Micol a luat un idol şi l-a pus în pat, a pus o piele de capră pe capul lui şi l-a învelit cu o haină.“ (*N. t.*)

124 Josef Bin Gorion, *Die Sagen der Juden*, p. 325. Dr. RIKWAH SCHÄRF mi-a atras cu bunăvoinţă atenţia asupra acestei tradiţii.

de incapabil, încât unchii săi au convocat o adunare a bătrânilor tribului. Au luat hotărârea că trebuie să se întâmple ceva care să-l facă pe conducătorul lor mai puternic, şi în acest scop s-au consultat cu vracii tribului. Aceştia l-au tratat cu „remedii". Dar „tratamentul" n-a dat rezultat. A avut loc o a doua adunare, şi la ea bătrânii au hotărât să le ceară vracilor să-i aplice căpeteniei cele mai puternice remedii, căci situaţia politică devenea treptat critică şi prestigiul ca şi autoritatea stăpânitorului se destrămau rapid.

Ca urmare a hotărârii s-a ales un frate vitreg al căpeteniei, un băiat de doisprezece ani, spre a sluji ca material de pornire pentru „remediu". Într-o după-amiază, vraciul s-a dus pe islaz unde băiatul păştea vitele şi l-a atras într-o discuţie. Apoi şi-a presărat dintr-un corn în palmă nişte pulbere pe care cu ajutorul unei trestii i l-a suflat băiatului în urechi şi în nas. Un martor ocular mi-a povestit că după asta băiatul a început să se clatine şi apoi a căzut la pământ, tremurând din tot corpul. După care a fost dus la râu şi legat de o rădăcină de copac. De asemenea, pe tot ce era în preajma lui, vrăjitorul a suflat cu aceeaşi pulbere, în vreme ce spunea: „Acest om nu va mai mânca nimic de-aici încolo decât pământ şi rădăcini." Băiatul a rămas acolo pe albia râului nouă luni. Unii oameni spuneau că i se construise o cuşcă prin care băiatul era ţinut ore întregi în apă, în aşa fel încât apa să curgă peste el şi să-l albească. Alţii relatau că l-au văzut umblând pe fundul apei în patru labe. Deşi la doar o sută de yarzi distanţă de acest loc se afla o şcoală a misionarilor, oamenii erau atât de înspăimântaţi, încât nimeni, afară de cei cărora li se încredinţase îndeplinirea ritualului, n-a îndrăznit să se apropie de băiat. Toţi au fost de acord că la sfârşitul celor nouă luni acest băiat, bine alimentat şi sănătos, a devenit ca un animal, iar pielea lui s-a făcut albă. O femeie spunea: „Ochii lui erau albi şi corpul lui era alb ca hârtia albă."

Când s-a apropiat timpul ca băiatul să fie omorât, a fost chemat un vraci bătrân în *kraal*-ul* căpeteniei şi i s-a cerut să consulte spiritele tribului. Ca să facă asta s-a dus în *kraal*-ul animalelor şi a stat acolo de vorbă cu spiritele. Apoi a ales un taur spre a fi tăiat, şi după ce acesta a fost tăiat s-a dus din nou în coliba căpeteniei. Acolo i s-au dat părţi din corpul băiatului (între timp omorât); mai întâi mâna vârâtă într-un sac, apoi degetul mare şi un

* *Kraal* < ol. *kraal*, mărgea, perlă. Înseamnă aşezare în cerc sau semicerc la triburile africane; de asemenea, ocol pentru vite şi gospodărie ca unitate minimală de organizare socială. (*N. t.*)

deget de la picioare. Vraciul a tăiat nasul, urechile şi buzele mortului, le-a amestecat cu „remedii" şi a pus totul la fiert, deasupra focului, într-o oală de pământ ciobită. A vârât în pământ de ambele părţi ale oalei câte o suliţă. Apoi cele douăsprezece persoane de faţă, inclusiv căpetenia, s-au aplecat deasupra oalei şi-au inspirat adânc aburul, şi-au băgat degetele în terci şi şi le-au lins. Toţi au făcut aşa, în afară de mama băiatului care era şi ea acolo. Ea a inhalat, dar a refuzat să-şi bage degetele în oală. Din restul corpului, vraciul a făcut un fel de aşa-zisă pâine, cu care urma să fie tratată recolta tribului.

371 Acest ritual magic, deşi nu reprezintă propriu-zis misterul capului, are diferite lucruri în comun cu practicile descrise mai înainte: corpul este macerat, respectiv transformat prin scufundarea lui îndelungată. Victima este omorâtă. Părţi importante din cap constituie un ingredient special al remediului „întăritor", destinat căpeteniei şi celor din imediata sa apropiere. Corpul este prelucrat şi preschimbat într-un soi de „pâine", gândită şi ca „remediu întăritor" pentru plantele nutritive ale tribului. Ritualul este un proces de transformare, respectiv un fel de renaştere după o incubaţie de nouă luni în apă. Laurens van der Post e de părere că „albirea"[125] are drept scop egalarea omului alb care deţine puterea politică. Mă alătur acestei păreri, cu observaţia că vopsirea cu argilă albă semnifică în multe locuri transformarea în spiritele strămoşilor, la fel ca invizibilizarea neofiţilor în ţinutul Nandi, unde aceştia se preumblă în colibe de iarbă, portabile, de formă conică, făcându-şi astfel cunoscută invizibilitatea.

372 Cultul craniului este o practică primitivă foarte răspândită. În Melanezia şi Polinezia, craniile sunt în principal cele care mijlocesc relaţia cu spiritele sau care servesc de pavăze sfinte, ca de exemplu capul lui Osiris în Egipt. Printre relicvele sfinţilor, capul joacă, de asemenea, un rol considerabil. Ar duce prea departe să intru aici în detalii privind cultul craniilor. Trimit de aceea la bibliografie.[126] Vreau doar să subliniez că urechile, nasurile şi gura pot reprezenta ca *pars*

125 Cf. „albedo" alchimic şi „homo albus" pomenit mai sus.
126 Hastings, *Encyclopaedia* VI, col. 535 şi urm.

pro toto capul, împrejurare ilustrată de multe exemple. De asemenea, capul sau părţi ale lui (creierul!) slujesc de hrană eficientă magic sau ca mijloc de sporire a fertilităţii ogoarelor.

E cu deosebire important pentru tradiţia alchimică faptul că şi în 373
Grecia era cunoscut oracolul capului. Astfel AELIAN[127] relatează despre Cleomenes din Sparta că păstra capul prietenului său Arhonides într-o oală cu miere şi-l consulta ca oracol. Acelaşi lucru se afirmă despre capul lui Orfeu[128]: acel ψυχή, al cărui sediu era în cap, corespunde „inconştientului" modern, şi anume pe acea treaptă de dezvoltare, pe care conştiinţa era localizată prin θυμός şi prin φρένες în piept, respectiv în regiunea inimii. De aceea expresia lui PINDAR pentru suflet „αἰῶνος εἴδθλον" (imaginea eonului) este atât de semnificativă, căci inconştientul colectiv nu dă doar „oracole", ci reprezintă şi microcosmosul.

Nu există indicii cu privire la izvoarele viziunilor lui ZOSIMOS. S-ar 374
zice că e vorba în parte de tradiţii, în parte de formaţiuni fantasmatice spontane, care izvorăsc însă din aceleaşi baze arhetipale din care au ieşit şi primele. După cum arată exemplele mele, conţinutul simbolic al viziunilor stranii ale lui ZOSIMOS nu este nicidecum un caz izolat, ci este intim împletit atât cu reprezentări mai vechi, pe care parţial sigur, parţial posibil ZOSIMOS le-a cunoscut, cât şi cu paralele a căror vechime e greu definibilă şi care i-au influenţat şi pe alchimişti multe secole de-a rândul. Gândirea religioasă a primelor secole creştine nu e fără legătură cu spiritul alchimiei, ci există fire care duc într-acolo şi-ncoace, după cum mai târziu acesta a stimulat şi filosofia naturii. Către sfârşitul secolului al XVI-lea opus-ul alchimic a fost reprezentat până şi sub forma *liturghiei*. Autorul acestei acrobaţii a fost alchimistul maghiar MELCHIOR CIBINENSIS. Am amintit de această paralelă în alt context şi trimit la nota de subsol de-acolo.[129]

În viziunile lui ZOSIMOS *hiereus*, devenit *pneuma*, reprezintă 375
procesul de transformare al naturii şi jocul forţelor naturale contrare. Filosofia clasică chineză a formulat acest proces ca o conlucrare

127 *Varia historia* XII, 8 [în ONIANS, p. 101].
128 ONIANS, *The Origines of European Thought*, pp. 101 şi urm.
129 [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 480 şi urm.].

enantiodromică dintre *yang* și *yin*.[130] Personificările și simbolurile curioase, care sunt însă caracteristice nu numai pentru aceste viziuni, ci și pentru alchimie în genere, ne arată, nu numai și ele, ci o fac în primul rând, că e vorba de un proces psihic care se desfășoară mai cu seamă în inconștient și de aceea poate fi conștientizat prin vis sau prin viziune. În vremurile acelea, ca și multe secole mai târziu, n-au existat o concepție despre inconștient și nici noțiunea de inconștient. Conținuturi care ar fi putut fi resimțite ca inconștiente erau proiectate în obiect, respectiv erau considerate ca fiind aparent obiecte sau calități ale naturii și nu erau identificate ca fenomene sufletești lăuntrice. Tocmai la Zosimos există nu puține dovezi că el își dădea limpede seama de latura spirituală sau mistică a artei sale filosofice. Dar considera că ceea ce el percepea nu era de natură psihică, ci era un spirit înrădăcinat în lucrurile naturale, nu în sufletul omului. Despiritualizarea naturii a fost rezervată științei moderne a naturii, cu așa-zisa ei cunoaștere obiectivă a materiei. Toate proiecțiile antropomorfe au fost retrase din obiect, ceea ce a dus, pe de o parte, la limitarea într-o măsură nemaivăzută până atunci[131] a identității mistice dintre om și natură, pe de altă parte, datorită readucerii proiecțiilor în suflet, s-a produs o asemenea însuflețire a inconștientului, încât epoca mai nouă n-a mai putut să nu postuleze existența unui psihic inconștient. Primele începuturi în această direcție se văd deja la Leibniz și Kant, și apoi într-un ritm din ce în ce mai accelerat la Schelling, Carus și von Hartmann și până la psihologia modernă care s-a lepădat și de ultimele pretenții ale psihologilor filosofi, limitând ideea de existență psihică la enunțul psihologic, adică la fenomenologia psihologică. În măsura în care desfășurarea dramatică a liturghiei reprezintă moartea, jertfirea și reînvierea unui zeu, precum și includerea și participarea preotului și a comunității de cult, fenomenologia ei poate fi pusă în relație cu obiceiuri cultice principial asemănătoare, chiar dacă primitive. În acest caz trebuie să ținem

130 Cf. aici exemplul clasic al lui *I Ching* (ed. de Richard Wilhelm, 1924).

131 Identitate „mistică", respectiv *inconștientă* există în orice caz de proiecție, deoarece conținutul proiectat creează în obiectul străin în sine o înrudire aparentă dintre acesta și subiect.

seamă de faptul că sentimentul percepe ca neplăcută „comparaţia dintre mic şi mare". Cunoscând sufletul primitiv, pot să subliniez că „fiorurile sacre" ale omului civilizat nu se deosebesc esenţial de acelea ale primitivului şi că zeul prezent şi activ în mister este pentru amândoi o taină. Chiar dacă deosebirile exterioare sunt absolut flagrante, nu trebuie din această pricină să se treacă totuşi cu vederea asemănarea sau identitatea lor de sens.

4
DESPRE PSIHOLOGIA LITURGHIEI

A. Generalităţi despre jertfa liturgică

376 Dacă prezentând ritualul transsubstanţierii în capitolul al II-lea am urmat interpretarea ecleziastică, aici o voi examina pe aceasta din unghi psihologic ca simbol. Ca metodă, acest procedeu nu înseamnă o evaluare a conţinuturilor credinţei. Chiar dacă ştiinţa critică e obligată să-şi menţină punctul de vedere după care a opina, a aprecia, a crede nu instituie altă situaţie reală în afară de una psihologică, trebuie totuşi să se ţină seama că astfel nu apare doar un nimic, ci că mai degrabă se conferă expresie unei realităţi psihice, anume celei care stă, de o manieră empiric sesizabilă, la baza mărturisirii de credinţă sau la baza ritualului. Dacă psihologia „explică" o mărturisire de acest fel, atunci, în primul rând, obiectului ei nu i se răpeşte realitatea, ci, dimpotrivă, i se recunoaşte o realitate psihică, iar în al doilea rând, mărturisirii concepute metafizic nu i se substituie un alt temei, căci ea a fost deja dintotdeauna un fenomen psihic. Calificarea specială, de „metafizică", a mărturisirii vrea să spună că obiectul ei, dincolo de forma lui de manifestare psihică, este sustras sferei de acţiune a percepţiei şi a intelectului şi, ca atare, nu poate fi evaluat. Orice ştiinţă îşi atinge limita când ajunge la incognoscibil. Dar o ştiinţă nu ar fi ştiinţă dacă şi-ar considera ca definitivă graniţa, de fiecare dată provizorie, şi ar nega existenţa a ceea ce trece dincolo de ea. Nicio ştiinţă nu îşi consideră ipoteza drept adevăr definitiv.

Explicaţia psihologică vine tot atât de puţin în contradicţie cu 377
mărturisirea metafizică precum, de pildă, explicaţia fizică a materiei cu natura ei (încă necunoscută sau de necunoscut). Premisa credinţei în sine are realitatea unui fapt psihic. Dar nu putem să ştim pur şi simplu ceea ce instituim cu noţiunea de „psihic", căci psihologia este în situaţia nefericită în care observatorul şi obiectul observat sunt în cele din urmă identici. Pentru ei nu există, din păcate, un punct arhimedic exterior, căci toate percepţiile sunt de natură psihică, iar noi nu cunoaştem decât indirect ceea ce nu e psihic.

Evenimentul ritual în liturghie are un aspect dublu, unul uman 378
şi altul divin. Văzute din perspectivă umană, darurile se aduc la altar lui Dumnezeu, ele reprezentând totodată autodăruirea preotului şi a comunităţii. Acţiunea rituală sfinţeşte darurile şi pe donatori. Ea aminteşte şi reprezintă Cina cea de Taină, Încarnarea, Patimile, Moartea şi Învierea. Această acţiune antropomorfă semnifică însă, văzută din perspectiva divinităţii, doar un fel de coajă exterioară sau de cochilie, în care are loc nu o acţiune omenească, ci una divină. Pentru o clipă, viaţa veşnic prezentă în atemporalitate a lui Christos devine vizibilă şi se desfăşoară în succesiune temporală, chiar dacă sub forma concentrată a acţiunii sacre: Christos se încarnează ca om sub specia substanţelor oferite; el suferă, este omorât, e pus în mormânt, sfărâmă puterea lumii de jos şi învie în slavă. În rostirea cuvintelor de consacrare intervine, acţionând în prezent, divinitatea însăşi care atestă astfel că evenimentele esenţiale ale liturghiei sunt un act haric, preotului revenindu-i doar funcţia de a sluji, la fel şi comunităţii şi substanţelor aduse ca ofrandă. Acestea sunt, toate, *causae ministeriales* ale evenimentului sacru. Prezenţa divinităţii înseşi îmbrăţişează aproape toate părţile actului sacrificial într-o unitate mistică, în aşa fel încât Dumnezeu însuşi este acela care prin substanţe, preot şi comunitate se oferă ca jertfă, iar sub figura omenească a fiului se autojertfeşte ca tată în vederea ispăşirii.

Deşi acest act este un eveniment intradivin veşnic, omenirea este 379
totuşi inclusă ca parte componentă indispensabilă, şi anume în felul următor: pe de-o parte, Dumnezeu însuşi îmbracă haina naturii umane, pe de altă parte, el are nevoie de participarea slujitoare a

preoţilor şi a comunităţii, ba chiar a substanţelor materiale, pâinea şi vinul, care au o semnificaţie specială în primul rând pentru om. Cu toate că Dumnezeu ca Tată şi ca Fiu are aceeaşi natură, în timp, el apare, pe de-o parte, ca tată veşnic, pe de alta, ca om, cu o durată de viaţă pământească limitată. În această natură omenească a lui Dumnezeu este, în genere, implicată omenirea, motiv pentru care aceasta este inclusă în actul jertfei. După cum în actul jertfei divinitatea este „agens et patiens", tot aşa este şi omul, pe măsura capacităţii sale limitate. *Causa efficiens* a transsubstanţierii este un act haric spontan al lui Dumnezeu. Doctrina Bisericii insistă pe această concepţie, care este chiar înclinată să atribuie acţiunea pregătitoare a preotului şi existenţa ritualului mai degrabă impulsului divin decât naturii umane indolente implicate în păcatul originar.[132] Pentru înţelegerea psihologică a liturghiei, această concepţie e de cea mai mare însemnătate. Orice precumpănire a aspectului magic al ritualului îl împinge pe acesta din urmă în proximitatea lăcomiei egotice de putere, exclusiv umane, ba chiar subumane a individului, şi distruge astfel unitatea Bisericii ca *corpus mysticum*. Acolo unde, în schimb, ritualul este înţeles ca o acţiune a divinităţii înseşi, omului care se implică în ea îi revine doar o importanţă instrumentală („de slujire"). Concepţia ecleziastică presupune de aceea următoarea situaţie psihologică: conştiinţa umană (reprezentată de preot şi de comunitate) se confruntă cu un eveniment autonom („divin" şi „atemporal"), desfăşurat pe o bază transconştientă, care nu depinde în niciun fel de acţiunea umană, ba, dimpotrivă, o stimulează pe aceasta, copleşindu-l chiar şi pe om şi făcând din el prezentatorul evenimentului „divin". În acţiunea rituală omul se pune la dispoziţia unei „eternităţi" autonome, adică a unei „eficienţe" existând dincolo de categoriile conştiinţei — *si parva componere licet magnis* —, de exemplu cum un actor bun nu doar interpretează, ci se şi lasă emoţionat de geniul dramaturgului. Frumuseţea acţiunii cultice este un rechizit indispensabil, căci omul nu-l slujeşte bine pe Dumnezeu dacă

132 Corespunzător lui *Ioan* 6, 44: „ ... nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum." [„Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl, Care M-a trimis..."]

nu-l slujeşte şi în frumuseţe. De aceea în cult nu există obiectivitate, căci utilitatea este o categorie exclusiv umană. Dar tot ceea ce e divin e *scop în sine* şi e singurul scop în sine pe care îl cunoaştem. Ce-i drept, felul în care o eternitate poate în genere să „acţioneze" este o întrebare pe care e preferabil să nu ne-o punem: ea nu are răspuns. De vreme ce în evenimentul liturgic omul este (de bunăvoie) instrument, el nu e în măsură să spună ceva despre mâna care îl conduce. Barosul nu găseşte în sine forţa care îl face să lovească. Evenimentul consacrării este esenţialmente un miracol şi aşa trebuie să şi fie, căci altminteri omul ar trebui să decidă fie dacă îl poate constrânge magic pe Dumnezeu să vină la el, fie dacă trebuie să se mire filosofic cum este oare cu putinţă ca ceea ce e etern să acţioneze, de vreme ce „acţiunea" este un proces în timp, cu început, mijloc şi sfârşit. Transsubstanţierea *trebuie* să fie un miracol pe care omul să nu-l înţeleagă sub niciun motiv. Este un *mysterium* în sensul de δεικνύμενον şi δρώμενον, de taină care e prezentată şi care acţionează. Omul obişnuit nu-şi dă seama ce anume îl poate determina să reprezinte un mister. El poate să facă acest lucru dacă şi atât timp cât este *cutremurat de mister*. Această cutremurare sau existenţă transconştientă resimţită şi acceptată a faptului cutremurător este miracolul prin excelenţă, un miracol real şi adevărat, dacă ne gândim ce anume este reprezentat. Ce oare, pentru numele Domnului, l-ar determina pe om să reprezinte o imposibilitate absolută? Ce anume l-ar constrânge, de-a lungul mileniilor, la o maximă încordare a spiritului, la plăsmuirea plină de iubire a frumuseţii, la evlavia cea mai adâncă, la autojertfire eroică, la o mare supunere? Ce altceva decât un miracol? Este un miracol de care omul nu dispune, căci de îndată ce vrea să-l producă el însuşi sau de îndată ce încearcă să filosofeze pe seama lui şi să-şi dea seama pe cale intelectuală de ce se întâmplă, a şi dispărut. Un miracol este acel lucru care îi stârneşte omului mirarea, căci îi pare inexplicabil. Într-adevăr, natura, chipurile cunoscută, a omului nu poate explica cum şi de ce acesta este obligat să facă astfel de declaraţii şi să aibă o astfel de credinţă. Trebuie să existe pentru asta un temei constrângător, dar care nu poate fi găsit nicidecum în experienţa obişnuită. Pentru existenţa acestui temei

pledează tocmai imposibilitatea afirmaţiei. Aceasta este de fapt temeiul credinţei, „prorsus credibile, quia ineptum", după cum a formulat excelent TERTULLIAN[133] († în jur de 220). O opinie neverosimilă este grabnic supusă corectării. Mărturiile religioase sunt însă dintre cele mai neverosimile cu putinţă şi se menţin de-a lungul mileniilor.[134] Cu forţa lor vitală absolut neaşteptată, ele atestă însă existenţa unei cauze suficiente, a cărei cunoaştere ştiinţifică s-a sustras până acum spiritului uman. Ca psiholog eu pot doar să trimit la existenţa fenomenului şi să-mi exprim convingerea că pentru astfel de fenomene sufleteşti nu există explicaţii ieftine de tipul „nimic decât".

380 Dublul aspect al liturghiei se exprimă nu doar în opoziţia dintre acţiunea umană şi cea divină, ci şi în aspectul dublu al lui Dumnezeu şi al Dumnezeului-om, care potrivit naturii lor sunt o unitate, dar în drama rituală reprezintă o dualitate. Fără această „dezbinare" a lui Dumnezeu (dacă mi se îngăduie expresia), întregul act al jertfei ar fi de neimaginat şi lipsit de actualitate. După concepţia creştină, Dumnezeu n-a încetat niciodată să fie Dumnezeu atunci când a apărut în temporalitate sub formă umană. Doar Christosul ioaneic mărturiseşte: „Iar Eu şi Tatăl Meu una suntem... Cel care m-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl." Şi pe cruce fiind, Christos strigă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?"[135] Această contradicţie trebuie să existe dacă formula „Dumnezeu adevărat şi om adevărat" e psihologic corectă. Şi dacă este corectă, atunci diferitele afirmaţii ale lui Christos nu sunt contradictorii. Adevărata hominitate este extrema depărtare şi alteritate în raport cu Dumnezeu. „De profundis clamavi ad te, Domine"* – această mărturisire ni le arată pe amândouă, condiţia depărtării şi a apropierii, întunecarea extremă şi totodată aprinderea scânteii divine. Dumnezeu îşi este în condiţia

133 „... et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile." [„... şi a murit Fiul lui Dumnezeu, desigur, de crezare, fiindcă e absurd; chiar îngropat, a înviat; este sigur, fiind imposibil."] (*De carne Christi*, 5, în Migne PL II, col. 761.)

134 Îndrăzneala, chiar periculozitatea argumentului lui TERTULLIAN sunt incontestabile, dar nu sunt un contraargument la corectitudinea lui psihologică.

135 *Ioan* 10, 30; 14, 9, Biblia lui LUTHER; *Marcu* 15, 34.

* *Psalmul* 129, 1: „Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne." (*N. t.*)

sa umană sie însuşi atât de îndepărtat, încât trebuie, cu deplină dăruire, să se caute din nou pe sine. Ce s-ar întâmpla cu totalitatea lui Dumnezeu, dacă el n-ar putea fi şi acel „cu totul altfel"? Cred, drept urmare, că, având aceeaşi legitimitate psihologică, *nous*-ul gnostic, ajuns în puterea naturii, a preluat figura întunecimii htonice a şarpelui, iar omul maniheist primordial, în aceeaşi situaţie, chiar însuşirile diavolului. În budismul tibetan zeii au în general o figură valabilă şi una mânioasă, căci ei stăpânesc peste toate regnurile. Dezbinarea lui Dumnezeu în divinitate şi umanitate, precum şi reîntoarcerea lui la sine însuşi în actul jertfei conţin învăţătura, consolatoare pentru om, după care în întunecimea acestuia este ascunsă o lumină, care se va întoarce cândva la sursa ei, ba chiar va vrea să coboare şi în tenebre spre a-i elibera de-acolo pe cei legaţi în întuneric şi a-i aduce la lumina veşnică. Aceasta este deja o învăţătură precreştină despre omul de lumină originar, ἄνθρωπος sau omul primordial, pe care spusele lui Christos din Evanghelii îl considerau deja unanim cunoscut.

B. Despre semnificaţia psihologică a jertfei

a) Ofrandele

În cartea sa *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, 381
Kramp observă următoarele în legătură cu substanţele simbolizatoare:

... pâinea şi vinul sunt nu doar hrana obişnuită a unei mari părţi a omenirii, ci ele se pot obţine pe întreg pământul (ceea ce pentru răspândirea în lume a creştinismului e de cea mai mare importanţă). Apoi amândouă constituie hrana perfectă a omului, care pentru subzistenţa sa are nevoie de hrană solidă şi lichidă. Deoarece pot fi considerate hrana tipică a omului, ele sunt cele mai potrivite să slujească personalităţii umane ca simbol al vieţii omeneşti; un element important pentru simbolul ofrandei.[136]

136 *Loc. cit.*, pp. 54 şi urm.

382 Ce-i drept, nu e chiar evident în ce măsură tocmai pâinea și vinul trebuie să fie un „simbol al vieții omenești și al personalității umane". Această interpretare apare ca o concluzie a sensului special pe care aceste substanțe îl au în liturghie. Ceea ce însă ar fi un merit ar textului liturghiei și nu al substanțelor în sine, dacă ne-am fi gândit cu greu că pâinea și vinul în sine ar putea semnifica viața sau chiar personalitatea umană. Însă în măsura în care pâinea și vinul sunt produse culturale, ele exprimă tocmai efortul omenesc corespunzător. Ele reprezintă o anumită prestație culturală care constă în atenție, răbdare, sârguință, dăruire și muncă anevoioasă. Expresia „pâinea cea de toate zilele" semnifică întreaga grijă a omului față de existența sa. Producând pâinea, el își asigură viața. Dar în măsura în care el „nu trăiește doar din pâine", acesteia i se alătură adecvat vinul, a cărui cultură i-a cerut dintotdeauna omului un interes deosebit și un efort corespunzător. Vinul este astfel, și el, expresia prestației culturale. Acolo unde există culturi de cereale și de viță-de-vie, domină viața civilizată. Unde nu există culturi de cereale și viță-de-vie, stăpânește lipsa de cultură a nomazilor și a vânătorilor.

383 În ofranda de pâine și vin se jertfește în primul rând produsul cultural, în oarecare măsură lucrul cel mai bun pe care hărnicia omenească îl produce. „Lucrul cel mai bun" este însă produs de „ceea ce e mai bun în om", anume de conștiinciozitatea și dăruirea sa. Produsele culturale pot de aceea să reprezinte lesne și condiția psihologică a producerii lor, anume tocmai acele virtuți care îl califică în genere pe om în vederea prestației culturale.[137]

384 În ceea ce privește natura specială a substanțelor, pâinea este fără îndoială un mijloc de hrană. Vinul „întărește", ce-i drept, așa cum afirmă glasul poporului, dar în alt sens decât ca mijloc de hrană. El stimulează și „bucură inima omului" grație unei substanțe volatile, numite dintotdeauna „spirit". Spre deosebire de apa inofensivă, el este

137 Legitimitatea acestei concluzii se sprijină pe faptul că orice simbol are o origine obiectivă și una subiectivă (referitoare la psihic), motiv pentru care poate fi interpretat atât la „nivelul obiectului", cât și la „nivelul subiectului". Această considerație e importantă în analiza practică a viselor. Vezi [JUNG,] *Psychologische Typen*, Definitionen. [GW VI.]

de aceea o băutură „entuziasmantă", căci în el locuieşte un „spirit" sau un „zeu", care produce extazele beţiei. Miracolul vinului de la Cana a fost totodată miracolul templelor lui Dionysos şi are un sens adânc atunci când, pe potirul euharistic din Damasc, Christos tronează printre cârceii de viţă-de-vie ca un Dionysos.[138] După cum pâinea reprezintă mijlocul fizic de existenţă, vinul îl reprezintă pe cel spiritual. De aceea jertfirea pâinii şi a vinului semnifică ofranda unei prestaţii culturale atât fizice, cât şi spirituale.

Pe cât de mult şi-a resimţit omul consumul de grijă şi efort, pe atât 385
de puţin s-a putut sustrage observaţiei că plantele sale de cultură cresc şi prosperă pe baza unor legi proprii, lăuntrice, sau că în ele este un agent, o forţă eficientă, care a fost comparată cu suflul vital sau spiritul vieţii. Frazer a denumit pe bună dreptate acest principiu „spirit of the corn". Desigur, era nevoie de iniţiativa şi de munca umană, dar şi mai necesar i se părea omului primitiv să îndeplinească corect şi cu grijă acele ceremonii care întreţineau, întăreau sau invocau bunăvoinţa numenului plantelor de cultură.[139] Astfel, de grâu şi de viţa-de-vie e ataşat ceva ca un fel de suflet propriu, un principiu vital propriu care le califică să reprezinte nu doar prestaţia culturală umană, ci şi pe acel zeu care moare şi renaşte după sezon şi care este spiritul lor vital. Niciun simbol nu este „simplu". Simple sunt doar semnele şi alegoriile. Simbolul acoperă întotdeauna o stare de fapt complicată, situată dincolo de noţiunile limbii într-un fel care o face imposibil de exprimat.[140] Astfel, în cazul simbolului grâului şi al viţei-de-vie avem de-a face cu patru straturi de sens:

1. ca produse agrare
2. ca produse ale unei preparări speciale (pâinea din grâu, vinul din struguri)
3. ca expresie a prestaţiei psihologice (efort, hărnicie, răbdare, dăruire etc.) şi, în genere, a forţei vitale a omului
4. ca apariţie a manei sau a demonului vegetaţiei.

138 Alte materiale la Esler, *Orpheus — the Fisher*, pp. 280 şi urm.

139 Tot aşa, la vânătoare sunt mai importante decât vânătoarea însăşi „les rites d'entrée", căci de ele depinde succesul sau insuccesul vânătorii.

140 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol". [GW VI.]

386 Din această alăturare se poate lesne vedea că e nevoie de un simbol care să desemneze o stare de fapt atât de complicată fizic şi psihic. Formula simbolică cea mai simplă este de aceea „pâine şi vin", în înţelesul iniţial complex pe care aceste noţiuni le-au avut întotdeauna în agricultură.

b) Jertfa

387 După cum am văzut din cele de mai sus, ofranda este simbolică, adică se referă la tot ceea ce este exprimat prin simbol, anume produsul fizic, substanţa preparată, prestaţia sufletească a omului şi principiul vital autonom de natură demonică, specific plantei de cultură. Valoarea ofrandei este sporită prin faptul că ea este lucrul cel mai bun sau este un prim rod. Se adaugă faptul că în special grâul semnifică manifestarea vizibilă a numenului divin murind şi renăscând, iar vinul prezenţa unui *pneuma* promiţător de îmbătare şi extaz.[141] Antichitatea l-a interpretat pe acesta din urmă ca fiind Dionysos şi în special Dionysos-Zagreus pătimitorul, a cărui substanţă divină e răspândită în toată natura. Ceea ce se jertfeşte deci sub forma pâinii şi a vinului este, pe scurt, *natura*, *omul* şi *Dumnezeu* adunaţi în unitatea darului simbolic.

388 Aducerea unei astfel de ofrande ridică firească întrebarea: poate, în genere, omul să ofere un astfel de dar? Ţine, în genere, această posibilitate de resortul său psihic? Biserica răspunde negativ la această întrebare când stabileşte că preotul jertfitor e însuşi Christos. Dar în măsura în care omenirea este inclusă, cum am văzut în această ofrandă, Biserica răspunde afirmativ la întrebare, ce-i drept, condiţionat. De partea celui care jertfeşte găsim, de asemenea, o situaţie simbolică complicată: simbolul este anume Christos, cel care jertfeşte şi este jertfit totodată. Şi acest simbol este polisemic şi vom încerca mai jos să-l analizăm.

389 Acţiunea jertfei constă mai întâi în oferirea unui lucru care îmi aparţine. Tot ceea ce îmi aparţine poartă pecetea lui „a fi al meu", anume a unei identităţi subtile cu Eul meu. Anumite limbi primitive

141 Cf. LEISEGANG, *Der Heilige Geist*, pp. 248 şi urm.

exprimă acest lucru intuitiv prin aceea că, de pildă, ataşează cuvântului canoe sufixul care semnifică faptul de a fi însufleţit, asta când obiectul îmi aparţine mie, nu şi când îi aparţine altuia. Această apartenenţă la personalitatea mea a tuturor lucrurilor care poartă pecetea lui „a fi al meu" a fost numită foarte nimerit de Lévy-Bruhl „participation mystique".[142] E vorba de o identitate inconştientă, iraţională care derivă din faptul că tot ceea ce vine în atingere cu noi nu este doar el însuşi, ci este totodată şi un simbol. Simbolizarea apare prin aceea că orice om are conţinuturi inconştiente şi, în al doilea rând, că orice lucru are şi latura lui necunoscută, de pildă ceasul meu. Cine, dacă nu este ceasornicar, îndrăzneşte să afirme că ştie cum funcţionează mecanismul ceasului meu de buzunar? Şi care ceasornicar, dacă nu e întâmplător mineralog sau fizician, cunoaşte structura moleculară a oţelului limbilor ceasului? Şi care mineralog ştie să repare un ceas? Dar când apar două necunoscute, ele nu se mai pot deosebi. Necunoscuta din om şi necunoscuta din lucru se identifică. Apare o identitate psihică, ce poate lua ocazional forme groteşti. De ceea ce este al „meu", un altul nu are voie să se atingă, nemaivorbind să-l utilizeze. Suntem jigniţi dacă nu se manifestă suficient respect pentru lucrurile „mele". Doi rikşa-kuli chinezi, de pildă, au început să se certe vehement, iar când s-a trecut la fapte unul dintre ei i-a dat celuilalt un picior, prin care conflictul s-a rezolvat. Conţinuturile noastre inconştiente sunt, pe toată durata lor, proiectate, şi anume în tot ceea ce se numeşte al „meu", fie lucruri, fie animale ori oameni. Şi în măsura în care obiectele posedate de „mine" sunt purtătoare de proiecţii, ele sunt mai mult decât ceea ce sunt în sine, şi funcţionează ca atare. Ele sunt polisemantice şi de aceea simbolice, fapt care, bineînţeles, e rareori conştientizat sau nu e niciodată. Psihicul nostru se întinde în realitate mult dincolo de limitele conştiinţei, ceea ce un anume alchimist pare să fi ştiut, atunci când afirma că sufletul este în cea mai mare parte în afara omului.[143]

142 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

143 „ ... anima, quae extra corpus multa profundissima imaginatur „ [... „sufletul care, în afara trupului, îşi închipuie multe lucruri extrem de profunde"]. (SENDIVOGIUS, *De sulphure*, sec. al XVI-lea, în *Mus. herm.*, p. 617.)

390 Ceea ce dau dintr-al meu este deja în sine un simbol, adică o polisemie, dar din cauza nonconştienţei caracterului său simbolic atârnă de Eul meu, fiind o parte a personalităţii mele. De aceea de orice dar se leagă o pretenţie, sonoră sau silenţioasă. Că vrem sau nu, întotdeauna este un „do ut des" [„îţi dau ca să-mi dai"]. Darul semnifică de aceea o intenţie personală, căci în sine simplul act de a da nu este o jertfă. El devine o jertfă abia atunci când, odată cu darul, se jertfeşte intenţia legată de acesta a lui „do ut des", adică se renunţă la ea. Dacă pretinde să fie o jertfă, darul trebuie dat aşa ca şi cum ar urma să fie distrus.[144] Abia atunci apare posibilitatea ca pretenţia egoistă să fie anulată. Dacă pâinea şi vinul s-ar da pur şi simplu fără conştiinţa unei pretenţii egoiste, neştiinţa nu ar fi o scuză, ci, dimpotrivă, o garanţie a existenţei unei pretenţii ascunse. Din cauza naturii categoric egoiste a pretenţiei, ofranda ar avea negreşit caracterul unei acţiuni magice propiţiatoare, cu scopul nemărturisit şi cu aşteptarea tăcută de a fi astfel cumpărată bunăvoinţa lui Dumnezeu. Pentru a se evita aparenţa lipsei de valoare etică a jertfei, trebuie ca identitatea existentă cu darul să fie conştientizată cel puţin atât cât să se recunoască în ce măsură ofertantul se oferă pe sine odată cu darul. Adică, din situaţia naturală a identităţii cu ceea ce este al „meu" se dezvoltă obligaţia etică de a se jertfi pe sine sau a jertfi părţi din sine, identice cu darul. Trebuie să ştim că ne dăm sau ne predăm pe noi înşine, şi că de acest lucru se leagă întotdeauna pretenţii corespunzătoare, cu atât mai mult cu cât ştim mai puţin de ele. Abia această conştientizare garantează că darul este într-adevăr o jertfă. Dacă ştiu sau accept că mă dau pe mine însumi sau mă jertfesc şi pentru asta nu vreau să fiu plătit, atunci mi-am jertfit pretenţia, adică o parte din mine însumi. De aceea orice dăruire fără pretenţie este în orice privinţă o dăruire *à fonds perdu*, o jertfă de sine. Dăruirea obişnuită care nu este plătită este resimţită ca o pierdere. Jertfa trebuie să fie însă o pierdere, pentru ca pretenţia egoistă să nu mai existe în mod sigur. Darul trebuie deci dat, aşa cum s-a spus, ca şi cum ar urma să fie distrus. Deoarece el nu mă reprezintă decât pe mine, m-am distrus

144 O paralelă la asta este distrugerea totală a ofrandei prin ardere, prin apă sau aruncare în prăpăstii.

prin el pe mine, adică am renunţat la mine fără să aştept ceva. Această pierdere intenţionată însă, în măsura în care e văzută dintr-o altă perspectivă, nu este o pierdere reală, ci, dimpotrivă, un câştig, căci *a-te-putea-jertfi dovedeşte a te-avea.* Nimeni nu poate da ceea ce nu are. Cine se poate deci jertfi, adică cine poate să renunţe la pretenţia lui, trebuie să fi avut această pretenţie, adică trebuie să fi fost conştient de ea. Acest lucru presupune un act de autocunoaştere, fără de care tocmai astfel de pretenţii rămân inconştiente. De aceea ritualul transsubstanţierii în liturghie este în mod logic precedat de mărturisirea păcatelor. Prin autoexaminare, trebuie conştientizată pretenţia legată de dar, şi aceasta trebuie „jertfită" conştient, altminteri darul nu este jertfă. Prin jertfă dovedim că ne avem, căci jertfa nu este un a-ne-lăsa-luaţi, ci este o renunţare voită şi conştientă, care atestă faptul că putem dispune de noi înşine, adică de Eul nostru. Astfel, Eul devine obiectul acţiunii morale, căci atunci „eu" decid din perspectiva unei instanţe *supraordonate ipseităţii mele.* Eu decid cumva împotriva „Eului" meu şi anulez pretenţia mea. Posibilitatea autoanulării este un fapt empiric pe care îl stabilesc psihologic, dar refuz să-l discut filosofic. Psihologic, el vrea să spună că Eul este o mărime relativă care poate fi oricând subsumată unor instanţe oarecare supraordonate. Aceste instanţe nu sunt de considerat *eo ipso* egale cu conştiinţa morală colectivă, aşa cum considera Freud Supraeul său, ci mai degrabă cu condiţiile psihice, care există aprioric în om şi care nu pot fi dobândite empiric. În spatele omului nu se află nici opinia publică, nici codul moral general[145], ci acea personalitate care îi este încă necunoscută. După cum omul este încă ceea ce a fost, el este întotdeauna şi ceea ce urmează să fie. Conştiinţa nu cuprinde totalitatea omului, căci aceasta rezidă, pe de-o parte, în conţinuturile sale

145 Dacă în spatele omului n-ar fi într-adevăr nimic altceva decât o normă colectivă de valoare, pe de-o parte, pe de alta pulsiunile naturale, atunci orice străpungere a normei morale nu ar fi decât o revoltă a fiinţei instinctuale. Astfel, înnoirile valoroase şi pline de sens ar fi imposibile, căci instinctele sunt tot ceea ce e mai vechi şi mai conservator în om. Această opinie uită de pulsiunea creatoare, care se poate comporta, ce-i drept, ca un instinct, dar, în schimb, este o curiozitate a naturii, limitată aproape exclusiv la *homo sapiens.*

conştiente, pe de alta însă, şi în inconştientul său de întindere nedeterminată, căruia deci nu-i putem stabili limitele. În această totalitate conştiinţa este poate ca un cerc mic într-unul mai mare. De aici faptul că există posibilitatea obiectualizării „Eului", respectiv a apariţiei treptate în cursul evoluţiei a unei personalităţi mai cuprinzătoare care să ia Eul în stăpânire. Acest spor de personalitate izvorăşte din inconştient, ale cărui limite nu sunt jalonabile. Ca urmare, şi volumul personalităţii treptat realizate este nelimitat. Ea însă este individuală, în opoziţie severă cu Supraeul lui FREUD. Ea este chiar individualitatea în cel mai înalt sens, şi de aceea teoretic limitată, căci o fiinţă individuală nu poate avea toate calităţile. (Am denumit individuaţie procesul realizării.) În măsura în care personalitatea este încă potenţială, ea poate fi desemnată ca fiind transcendentă, şi în măsura în care este inconştientă, ea este nediferenţiabilă de tot ceea ce conţin proiecţiile ei, adică este identică cu o parte considerabilă a vecinătăţii ei, ceea ce corespunde acelei „participation mystique" descrise mai sus. Această împrejurare este practic de mare importanţă în măsura în care simbolurile particulare prin care această entitate se exprimă în vise sunt astfel explicabile. Mă refer la simbolurile cosmice şi la cele ale lumii înconjurătoare. Aceste fapte constituie baza psihologică a reprezentării omului ca microcosm, care prin componentele caracteriale exprimate astrologic este, după cum se ştie, legat de macrocosm.

391 Termenul de „Sine" îmi pare o denumire mai potrivită pentru fundalul inconştient, al cărui exponent în conştiinţă este Eul. Acesta se raportează la Sine ca *patiens* la *agens*, sau ca obiectul la subiect, căci determinările care pornesc de la Sine sunt mai cuprinzătoare şi de aceea superioare Eului. La fel ca inconştientul, Sinele este existentul aprioric, din care ia naştere Eul. El preformează ca să spun aşa Eul. *Nu eu mă creez pe mine însumi, ci mai degrabă fac să mi se întâmple mie însumi.* Această psihologie este de o importanţă principială pentru toate fenomenele religioase, motiv pentru care IGNAŢIU DE LOYOLA l-a aşezat, pe bună dreptate, ca *fundamentum*, în fruntea exerciţiilor sale spirituale, pe „homo creatus est". Cu toate că această concepţie este fundamentală, ea nu poate fi totuşi decât o jumătate

din adevărul psihologic. Valabilitatea ei exclusivă ar fi însemnat determinism, căci omul, ca fiinţă doar creată dintr-o premisă inconştientă, sau în devenire, nu are libertate, iar conştiinţa nu are *raison d'être.* Aprecierea psihologică trebuie să ţină seamă că în ciuda oricăror constrângeri cauzale, omul posedă un sentiment al libertăţii care este identic cu autonomia conştiinţei. Deşi totul îi demonstrează Eului dependenţa şi predeterminarea, el nu poate fi totuşi convins că e lipsit în chip absolut de libertate. Trebuie, într-adevăr, să acceptăm că o conştiinţă absolut preformată şi un Eu total dependent ar fi un spectacol fără scop, căci la fel de bine, sau chiar mai bine, totul s-ar desfăşura inconştient. Existenţa conştiinţei Eului are sens doar dacă e liberă şi autonomă. Cu această constatare am formulat o antinomie, dar prin ea am schiţat şi o imagine corespunzătoare a relaţiilor efective. Diferenţele de grad în ce priveşte dependenţa şi libertatea sunt doar temporale, locale şi individuale. În realitate, ambele coexistă întotdeauna: supremaţia Sinelui şi hybrisul conştiinţei.

Prin conştientizarea soluţiei, acest conflict între conştiinţă şi in- 392
conştient este cel puţin mai la îndemână. Un astfel de act de conştientizare a unor situaţii inconştiente este presupus a fi în jertfa de sine. Eul trebuie să devină conştient de pretenţia sa, iar Sinele trebuie s-o anuleze, opunându-se Eului. Acest lucru se poate întâmpla în două feluri:

Îmi anulez mai întâi pretenţia, ţinând seamă de premisa morală 393
universală că pentru un dar nu trebuie să aşteptăm răsplată. În acest caz Sinele coincide cu opinia publică şi cu un cod general de morală. Sinele este atunci identic cu Supraeul lui FREUD, este proiectat în condiţiile mediului şi de accea inconştient ca factor autonom.

În al doilea rând, îmi anulez pretenţia deoarece mă simt împins 394
în această direcţie, din motive lăuntrice nu foarte clare. Aceste motive nu-mi acordă o mulţumire morală specială, ci eventual simt chiar o rezistenţă faţă de ele. Trebuie să mă supun însă puterii care îmi reprimă pretenţia egoistă. În acest caz Sinele este „integrat", adică este retras din proiecţie şi devine perceptibil ca forţă sufletească determinantă. Obiecţia că în acest caz codul moral e pur şi simplu inconştient nu e valabilă, căci ştiu precis împotriva cărei critici morale mi-aş

impune intenţia egoistă. Trebuie în orice caz să admitem că, dacă dorinţa Eului meu se ciocneşte de norma morală, e dificil să evidenţiem natura individuală a tendinţei care reprimă. Dar dacă e vorba de o ciocnire de îndatoriri sau de acel caz a cărui paradigmă clasică este căsătoria lui Osea cu prostituata, atunci dorinţa Eului coincide cu codul moral, iar Osea ar putea să-l acuze pe Jahve de imoralitate. Sau gospodarul necredincios ar trebui să-şi recunoască vina? Isus era în acest caz de altă părere.[146] Experienţe de acest fel sau asemănătoare ne arată limpede că Sinele nu poate fi pus pe acelaşi plan nici cu morala colectivă, nici cu instinctele naturale, ci trebuie interpretat ca o determinare individuală *sui generis*. Supraeul este un substitut necesar şi inevitabil pentru experienţa Sinelui.

395 Din această contrapunere reiese cu claritate faptul că nu doar atitudinile sunt diferite, ci şi situaţiile în care se ridică pretenţiile sunt diferite. În primul caz trebuie să fie vorba de o situaţie care nu-l afectează direct şi personal pe individ. În ultimul caz, în schimb, nu poate fi vorba decât de un dar foarte personal care îl implică în suferinţă pe donator, un caz în care e vorba într-adevăr de o autodepăşire. Spre a exemplifica în cadrul nostru: în primul caz avem, de pildă, a face cu participarea la o liturghie, în al doilea, cu ceva în sensul jertfei filiale a lui Avraam sau al deciziei lui Christos din Grădina Ghetsimani. Prima este resimţită eventual foarte grav şi e trăită cu evlavie, a doua însă e trăită în chip real.[147]

396 Atâta timp cât Sinele e inconştient, el corespunde Supraeului lui FREUD şi constituie o sursă constantă de conflicte morale. Dacă însă e retras din proiecţii, adică nu mai reprezintă opinia altora, atunci ştim că suntem propria noastră afirmaţie şi negaţie. Atunci Sinele acţionează ca o *unio oppositorum* şi constituie cea mai directă experienţă a divinităţii, care chiar poate fi sesizată psihologic.[148]

146 Cf. *logion*-ul deja citat al lui Isus: „Omule, dacă ştii ce faci, eşti mântuit, dacă nu ştii, eşti blestemat şi eşti un încălcător de lege". [În HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 37]

147 Spre a evita neînţelegerile, vreau să subliniez că nu mă refer decât la trăirea personală, şi nu la aceea a misterului liturghiei care stă la baza convingerii religioase.

148 Cf. semnificaţia „simbolului unificator" în *Psychologische Typen* [GW VI, par. 315 şi urm.].

c) Jertfitorul

Ceea ce jertfesc este pretenţia mea egoistă, act prin care mă dau 397
concomitent pe mine însumi. Orice jertfă este de aceea mai mult sau mai puţin o jertfă de sine. Gradul depinde de importanţa darului. Dacă darul îmi este foarte preţios şi priveşte sentimentul meu personal, pot să fiu sigur că renunţarea la pretenţia egoistă va provoca personalitatea Eului meu să se revolte. Pot fi, de asemenea, sigur că puterea care reprimă această pretenţie mă reprimă şi pe mine, prin urmare ea trebuie să fie Sinele. Sinele este deci acela care mă determină să jertfesc, care mă constrânge să jertfesc.[149] Sinele este jertfitorul, iar eu sunt darul jertfit, jertfa umană. Să ne transpunem o clipă în sufletul lui Avraam care urma să-şi jertfească singurul fiu la prea-puternica poruncă a lui Dumnezeu. Oare un tată în astfel de situaţie, dincolo de mila pentru fiul său, nu s-ar simţi el însuşi o jertfă şi n-ar simţi cuţitul de jertfă în propriul piept? Într-adevăr, el ar fi jertfitor şi jertfit totodată.

Deoarece relaţia Eului cu Sinele corespunde aceleia a fiului cu tatăl 398
său, se poate spune că Sinele, constrângând la autojertfire, săvârşeşte cu el însuşi un act sacrificial. Ceea ce înseamnă pentru noi acest act sacrificial ştim suficient de bine; dar ceea ce el înseamnă pentru Sine nu e atât de limpede. Deoarece Sinele este sesizabil doar în acte izolate, rămânând însă în totalitate ascuns, datorită naturii sale cuprinzătoare, putem trage concluzii doar din puţinul care poate fi aflat despre el. Am văzut că o jertfă are loc doar atunci când Sinele se jertfeşte, perceptibil şi cert, pe el însuşi. Îndrăznim să formulăm presupunerea că în măsura în care Sinele se comportă faţă de noi ca un tatăl faţă de fiul său, Sinele resimte jertfa noastră cumva ca o autojertfă. Prin autojertfă ne câştigăm pe noi înşine, ne câştigăm Sinele, căci avem doar ceea ce dăm. Dar ce câştigă Sinele? Vedem că iese în evidenţă, că se desprinde de proiecţiile inconştiente şi, cuprinzându-ne, intră

149 În filosofia indiană avem paralela Prajâpati şi Puruşa Nârâyana în care primul îi cere ultimului să se jertfească. Ambii sunt însă în esenţă identici. Pentru cererea de jertfire v. *Satapatha-Brâhmana* în *Sacred Books of de East* XLIV, pp. 172 şi urm. Jertfirea lui Puruşa în *Rgveda* X, 90 (HILLEBRANDT, *Lieder des Rgveda*, pp. 130 şi urm.).

și în noi și astfel trece din starea disolută a inconștientului în cea a conștiinței, și din starea potențială în cea actuală. Ce este Sinele în starea inconștientă nu știm; acum însă știm că a devenit om, ba chiar că a devenit noi înșine.

399 Acest proces de devenire a omului este prezentat în vise și imagini interioare, pe de-o parte, ca asamblare a numeroase unități, ca o culegere de lucruri risipite, pe de alta, ca o evidențiere și o clarificare a ceva care a fost dintotdeauna.[150] În jurul acestui proces gravitează gândirea și speculația alchimiei și, parțial, și acelea ale gnosticismului. Același proces se exprimă însă și în dogma creștină și mai cu seamă în misterul transsubstanțierii. Din psihologia acestui proces înțelegem de ce omul apare, pe de-o parte, ca jertfitor, pe de alta, ca jertfit, și de ce, iarăși, el nu e jertfitorul și ofranda, ci mai degrabă Dumnezeu este și una, și cealaltă, și de ce în actul sacrificial Dumnezeu devine omul care pătimește și moare, și de ce, acesta din urmă, prin consumarea euharistică a trupului glorificat, dobândește certitudinea învierii sale, respectiv conștientizează participarea sa la divinitate.

400 Integrarea sau înomenirea Sinelui este pregătită din perspectiva conștiinței, cum s-a sugerat deja, prin conștientizarea intențiilor egoiste, adică prin aceea că dăm socoteală de motivele noastre și încercăm pe cât posibil să ne formăm o imagine obiectivă completă a propriei ființe. Este un act de introspecție, de concentrare a lucrurilor risipite și niciodată puse cu adevărat în legătură reciprocă și o confruntare cu sine însuși în vederea unei conștientizări depline. (O autojertfă inconștientă este de aceea doar un fapt, nu și un act etic.)

150 Această contradicție este inevitabilă în măsura în care noțiunea de Sine permite numai afirmații antinomice. Sinele este prin definiție o esență mai cuprinzătoare decât personalitatea conștientă. Drept urmare, aceasta din urmă nu este în stare să formuleze o judecată care să cuprindă și Sinele; adică orice judecată, orice afirmație despre Sine este incompletă și trebuie din acest motiv să fie completată de o negație condiționată (nu suspendată). De aceea dacă postulez „Sinele *este*", trebuie să completez cu „și este ca și cum *n-ar fi*". Din motive de completitudine, postulatul se poate și inversa: „Sinele *nu este* și, concomitent, este ca și cum *ar fi*." Răsturnarea e, ce-i drept, inutilă ținând seamă de faptul că avem de-a face nu doar cu o noțiune filosofică, precum, de pildă „lucrul în sine" al lui KANT, ci cu o noțiune psihologică experimentală, ceea ce face posibilă ipostazierea ei cu rezervele amintite.

Introspecţia este însă pentru omul predominant inconştient lucrul cel mai dificil şi mai respingător. Însăşi natura umană are o sfială pronunţată faţă de conştientizare. Ceea ce însă îl împinge pe om la asta este tocmai Sinele care pretinde jertfă, jertfindu-se în oarecare măsură pentru noi. Pe de-o parte, conştientizarea, ca asamblare a unor părţi sfărâmate, este o prestaţie conştientă de voinţă a Eului, pe de alta însă, ea semnifică şi o evidenţiere spontană a Sinelui[151] care a existat dintotdeauna. Individuaţia apare atât ca sinteză a unei noi unităţi, care mai înainte era constituită din părţi risipite, cât şi ca revelare a unei fiinţe care preexistă Eului şi este chiar părintele sau creatorul acestuia şi a totalităţii lui. Noi creăm cumva Sinele prin conştientizarea conţinuturilor inconştiente şi în această măsură, el este fiul nostru. Corespunzător, alchimiştii îşi numeau substanţa incoruptibilă, care înseamnă tocmai Sinele, „filius philosophorum". Noi suntem însă îndemnaţi să depunem acest efort de existenţa inconştientă a Sinelui, de la care pornesc cele mai puternice determinări pentru depăşirea nonexistenţei. În această relaţie Sinele este tatăl. De aici vin denumirile alchimice: Mercur ca *senex*, anume Hermes Trismegistos, şi Saturn, care în gnosticism era considerat moşneag şi tânăr, la fel ca Mercur de către alchimişti. Cel mai clar se exprimă aceste corelaţii în concepţiile antice despre omul primordial, *protanthropos*, şi despre Fiul Omului. Ca Logos, Christos este etern, iar ca om este „Fiul Omului".[152] Christos ca Logos este principiul universal creator. Lui îi corespunde relaţia Sinelui cu conştiinţa, fără de care lumea n-ar fi percepută ca existând. Logosul este propriu-zis *principium individuationis*, căci din el s-au născut toate, şi tot ce este, de la cristal la om, există sub formă individuală. În aceste fenomene multiplu împărţite şi diferenţiate prin deosebiri nesfârşite se exprimă fiinţa lui *auctorum rerum*. Acestuia îi corespunde, pe de-o parte, Sinele cu indeterminarea şi nelimitarea existenţei sale inconştiente (în ciuda unicităţii şi a

151 În măsura în care Sinele îi prilejuieşte Eului introspecţia. Pentru empiria Sinelui cf. [JUNG,] *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 52 şi urm. şi 127 şi urm.].

152 Folosind pentru procesele sufleteşti corespunzătoare termenul anistoric de „Sine", urmăresc în mod conştient nu să fac abuzuri, ci să mă exprim printr-o terminologie care să mă limiteze la domeniul psihologiei experimentale.

singularităţii lui!), precum şi cu relaţia demiurgică pe care o întreţine cu conştiinţa individuală, pe de altă parte, insul individual ca formă de manifestare a Sinelui. Filosofia antică a împrumutat această idee de la legenda despre Dionysos cel sfârtecat, care în calitate de creator este ἀμέριστος νοῦς, dar în calitate de făptură este μεμερισμένος νοῦς.[153] Dionysos este risipit în întreaga natură şi, precum odinioară Zeus a înghiţit inima încă bătând a zeului, tot astfel credincioşii săi sfâşie animale sălbatice spre a-l integra din nou pe Dionysos cel sfârtecat. Culegerea de substanţă luminoasă din gnoza Barbelo şi din maniheism trimite în aceeaşi direcţie. Acestui lucru îi corespunde psihologic integrarea Sinelui prin conştientizarea conţinuturilor scindate. Introspecţie este concentrare în sine. Exact în acelaşi sens trebuie înţeleasă recomandarea dată de MONOIMUS lui THEOPHRAST:

> Caută-l <adică pe Dumnezeu> începând cu tine şi învaţă să înţelegi cine este cel care îşi însuşeşte toate din tine şi vorbeşte: Dumnezeul meu, spiritul meu (νοῦς), mintea mea, sufletul meu, trupul meu, şi învaţă să înţelegi de unde vin tristeţea şi bucuria şi iubirea şi ura şi trezirea nevroită şi somnolenţa nevroită şi supărarea nevroită şi iubirea nevroită. Şi dacă le cercetezi pe toate astea, ai să-l găseşti în tine însuţi, Unul şi Multiplul, corespunzător acelui punct minuscul din tine însuţi, din care el îşi trage obârşia.[154]

401 Introspecţia sau — ceea ce e acelaşi lucru — impulsul spre individuaţie adună ceea ce e risipit şi multiplu şi-l ridică la forma iniţială a Unuia, a *omului primordial.* Astfel, existenţa individuală, adică ipseitatea*, este de fiecare dată anulată, cercul conştiinţei se lărgeşte, iar prin conştientizarea paradoxurilor sunt epuizate sursele de conflict. Această apropiere de Sine este un fel de întoarcere la origine sau apokatastasie în măsura în care Sinele are caracterul incoruptibilităţii, respectiv al „eternităţii", datorită preexistenţei sale

153 [Spiritul nedivizat şi spiritul divizat.] FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, 7, 8 (ed. HALM II, 78).

154 HYPPOLYTUS, *Elenchos* VIII, 15, 2, p. 235.

* Termenul îl traduce pe germ. *Ichhaftigkeit* (filos): ceea ce face ca o fiinţă să fie ea însăşi şi nu alta (Dex.)(ro). Cf. şi A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. 1962, articolul *eccéité*/ipseitas (*N. t.*).

inconştiente, premergătoare conştiinţei.[155] Acest sentiment se exprimă într-un pasaj din *Benedictio fontis*: „Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempere, omnes in unam pariat gratia mater infantiam." („Iar pe cei pe care i-a despărţit fie sexul în trup, fie vârsta în timp, pe toţi să-i nască într-o singură copilărie harul-mamă.")

Figura jertfitorului divin corespunde trăsătură cu trăsătură 402
modurilor empirice de manifestare ale acelui arhetip care stă la baza mai tuturor reprezentărilor cunoscute ale lui Dumnezeu. Acest arhetip nu este doar o imagine statică, ci totodată o dinamică mişcată: el este întotdeauna o dramă în cer, pe pământ sau în iad.[156]

d) Arhetipul jertfei

Din compararea ideii de bază a liturghiei cu conţinutul viziunilor 403
lui Zosimos rezultă, în ciuda tuturor deosebirilor, o asemănare remarcabilă. Pentru o mai mare claritate voi aşeza în paralel asemănările şi deosebirile:

Asemănări:

Zosimos	Liturgia
1. Figurile active sunt doi preoţi.	1. Preotul şi Christos, preotul etern.
2. Unul din preoţi îl taie pe celălalt.	2. *Mactatio* a lui Christos prin cuvintele de consacrare rostite de preot.
3. Sunt jertfiţi şi alţi oameni.	3. Comunitatea însăşi e ofrandă.

155 Şi datorită faptului, pe care îl ating doar în treacăt aici, că inconştientul este legat doar în mod condiţionat de limitele temporale şi spaţiale. Aşa-numitele fenomene telepatice, deloc rare, demonstrează că, pentru psihic, spaţiul şi timpul au numai o valabilitate relativă. Dovada în acest sens au făcut-o experimentele lui RHINE. Cf. aici studiul meu „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge" [GW VIII].

156 „Iadul" ar putea să uimească în această ordine de idei. Îl rog însă pe cititor să se uite odată mai îndeaproape pe *Ulysses* al lui JAMES JOYCE sau pe *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders* de JAMES HOGG.

4. Jertfa este o autojertfă voluntară.
5. Moartea sacrificială e chinuitoare.
6. Are loc o sfârtecare a jertfitului.
7. Are loc o *thysia*.
8. Preotul îşi mănâncă propria carne.
9. Preotul se transformă în *pneuma*.
10. Apare o figură de un alb strălucitor ca soarele la amiază.
11. Apariţia din jertfă a „apei divine".

4. Christos se jertfeşte de bunăvoie.
5. Christos pătimeşte în actul jertfirii.
6. *Fractio panis*.
7. Jertfa tămâii.
8. Christos îşi bea propriul sânge. (Hrisostom).
9. Substanţele se prefac în corpul şi sângele lui Christos.
10. Ostia ca „visio beatifica" („quaesivi vultum tuum, Domine") Marea elevaţie.
11. Efectul haric al liturghiei. Potirul cu apă asemănat cu apa de botez. Simbolismul acvatic al efectului haric.

Deosebiri

Zosimos	Liturghia
1. Jertfirea este viziunea onirică a unui individ. Este un fragment de inconştient care se prezintă conştiinţei onirice.	1. Forma liturghiei este un produs conştient, artistic, al multor secole şi al multor spirite.
2. Visătorul este doar spectatorul acţiunii simbolice din vis.	2. Preotul şi comunitatea sunt coparticipanţi la mister.
3. Acţiunea este o jertfă umană sângeroasă şi înfiorătoare.	3. Se evită tot ceea ce repugnă. *Mactatio* însăşi nu e amintită. Este o jertfă nesângeroasă de pâine şi vin (*incruente immolatur*!).
4. Jertfa e însoţită de o scalpare.	4. Nimic opus care să corespundă.
5. În paralel e jertfit un dragon.	5. Mielul simbolic de jertfă.
6. Jertfa e arsă şi fiartă.	6. Substanţele sunt transformate spiritual.

7. Sensul jertfirii este producerea „apei divine" care slujeşte la transformarea metalului şi — mistic — la devenirea Sinelui.	7. Sensul liturghiei este comuniunea lui Christos cel viu cu comunitatea sa.
8. Entitatea care se transformă în viziune este probabil demonul lui Saturn, arhontele cel mai înalt (în relaţie cu Dumnezeul iudeilor). Este *hyle* cea grea şi întunecată din om, care devine *pneuma*.	8. Entitatea care se transformă în liturghie este Dumnezeu care ca Tată l-a zămislit pe Fiu sub chip de om, a pătimit sub această formă şi a murit şi s-a ridicat din nou la locul său de obârşie.

Izbeşte atât de puternic concretismul brutal al viziunii, încât 404
ne-am putea lesne simţi îndemnaţi — din motive estetice şi de altă natură — să renunţăm de fapt la o comparaţie cu liturghia. Dacă totuşi cutez să subliniez anumite analogii, lucrul acesta nu-l fac din motive raţionaliste, de a devaloriza acţiunea sacră, împingând-o cumva în proximitatea unui eveniment natural şi păgân. Dacă am în genere o intenţie situabilă dincolo de adevărul ştiinţific, aceasta este dorinţa mea de a arăta că misterul cel mai important al Bisericii catolice se bazează, între altele, şi pe condiţii psihice adânc înrădăcinate în sufletul omenesc.

Viziunea al cărei caracter oniric este extrem de probabil trebuie 405
să fie considerată un produs sufletesc neintenţionat, adică nu ţintit conştient. Ea este un produs natural ca toate visele. În schimb, liturghia este un produs al spiritului şi o practică pronunţat conştientă şi spirituală. Folosind o nomenclatură veche, dar nu învechită, am putea spune că viziunea e psihică, în vreme ce liturghia e pneumatică. Viziunea este materie primă nediferenţiată, liturghia, în schimb, e formă artistică dintre cele mai diferenţiate; de aceea prima e înfiorătoare, ultima însă e frumoasă. Chiar dacă este învechită, liturghia e aşa în sensul cel mai bun al cuvântului, şi de aceea satisface cele mai înalte exigenţe ale prezentului. Spre deosebire de ea, viziunea e arhaică şi primitivă, dar prin simbolismul ei trimite la ideea fundamentală a substanţei incoruptibile din alchimie, anume aceea a Sinelui ascuns schimbării. Viziunea este un fragment de natură nefalsificată, fiind

banală, grotescă, respingătoare, înfiorătoare şi profundă ca şi aceasta. Liturghia rosteşte, reprezintă şi învăluie chiar şi divinitatea în veşmântul celei mai frumoase umanităţi.

406 Din toate cele de mai sus se vede că viziunea şi liturghia sunt două lucruri absolut diferite, aproape incomensurabile. Dacă am reuşi să reconstruim însă procesul natural pe care se întemeiază psihic liturghia, anume acel proces din inconştient, am obţine desigur o imagine care ar fi mai degrabă comparabilă cu viziunea noastră. După cum se ştie, liturghia se sprijină, potrivit interpretării ecleziastice, pe evenimentele vieţii lui Isus. Vom sublinia din această viaţă „reală" câteva detalii care, adăugând la imaginea transformării câteva trăsături concrete, o vor apropia astfel pe aceasta mai mai mult de viziunea lui Zosimos: amintesc de biciuire, de coroana de spini, de îmbrăcarea în mantia de purpură, prin care Isus devine jertfa arhaică a regelui. Această trăsătură este subliniată de episodul Barabas („fiul tatălui"), care confirmă jertfirea regelui. Apoi evidenţiez tortura răstignirii care este în sine un spectacol infamant şi crud, cu adevărat departe de „incruente immolatur"! Cavitatea dreaptă a pleurei şi poate partea dreaptă a inimii au fost deschise prin împunsătura suliţei şi din ele a curs coagul de sânge şi ser. Dacă adăugăm aceste detalii la imaginea procesului care stă la baza liturghiei, ele constituie un echivalent important al anumitor trăsături, de o cruzime arhaică, ale viziunii. Se mai adaugă şi ideile dogmatice de bază: după cum arată referinţa la jertfirea lui Isaac din rugăciunea „Unde et memores", jertfa din liturghie nu are numai înţelesul unei jertfe umane, ci chiar şi pe acela al unei jertfe a Fiului, şi anume a unicului Fiu. Aici este o jertfă al cărei arhaism e fără egal. Jertfa este atât de crudă, încât, după cum se ştie, Avraam n-a trebuit s-o mai săvârşească.[157] Dar chiar dacă ar fi fost

157 Cum este resimţită această jertfă de către evlavia iudaică arată următoarea legendă talmudică: „Iar eu, strigă Avraam, jur să nu mă cobor de pe altar până ce n-ai să mă auzi. Când mi-ai poruncit să-l jertfesc pe Isaac, fiul meu, ai păcătuit împotriva cuvintelor: «În Isaac să ţi se numească sământa». Eu însă am tăcut. Dacă urmaşii mei îţi vor greşi vreodată, iar Tu vei voi să-i pedepseşti, să-ţi aminteşti că nici Tu nu eşti fără greşeală, şi să-i ierţi. «Ei bine, răspunse Domnul, în spatele tău, este un berbec care s-a încurcat cu coarnele în tufiş, pe el să-l jertfeşti în locul fiului tău Isaac. Iar dacă urmaşii tăi vor păcătui cândva, iar eu îi voi judeca în ziua anului

săvârşită, o lovitură de cuţit în inimă ar fi fost o moarte rapidă şi relativ nedureroasă pentru victimă. Până şi sângeroasa ceremonie de jertfă aztecă a spintecării şi scoaterii inimii însemna o moarte rapidă. Dar acea jertfă a Fiului, care constituie chintesenţa liturghiei, a fost începută prin biciuire şi batjocorire şi executată prin spânzurarea, timp de şase ore, de o cruce pe care victima a fost fixată prin pironirea mâinilor şi a picioarelor; deci nu o moarte rapidă, ci o ucidere printr-un chin lent şi rafinat. În plus, răstignirea era o pedeapsă dezonorantă, aplicată sclavilor. În această jertfă îşi ţin cumpăna cruzimea fizică şi cea morală.

Să facem o clipă abstracţie de consubstanţialitatea dintre Tată şi 407
Fiu, ceea ce e posibil căci e vorba de două Persoane diferenţiabile şi inconfundabile, şi să ne punem în situaţia afectivă a unui tată care trebuie să vadă cu ochii lui o asemenea suferinţă a fiului său, care s-a încumetat să intre în ţara duşmană, şi având conştiinţa că el a fost acela care l-a expus intenţionat şi cu bună ştiinţă unei asemenea primejdii! O astfel de execuţie are de regulă loc din motive de răzbunare sau ca pedeapsă pentru o crimă josnică, situaţie în care atât fiul, cât şi tatăl trebuie să fie loviţi. Ideea de pedeapsă e deosebit de evidentă prin răstignirea împreună cu doi făcători de rele. Pedeapsa este aplicată divinităţii înseşi. Modelul acestei execuţii este uciderea rituală a regelui. Regele e ucis atunci când dă semne de impotenţă sau când recoltele proaste ridică îndoieli în legătură cu eficacitatea lui magică. De aceea el este omorât în vederea ameliorării situaţiei poporului său, iar Dumnezeu e jertfit pentru mântuirea omenirii.

Cum se justifică deci această pedepsire a lui Dumnezeu? Abstracţie 408
făcând de întrebarea aproape blasfemiatoare, ea trebuie pusă din cauza caracterului indiscutabil penalizant al jertfei. Explicaţia obişnuită este că Christos a fost pedepsit din cauza păcatelor noastre.[158]

celui nou, atunci să sune într-un corn de berbec ca să-mi amintesc de cuvintele tale şi să-i iert.»" (FROMER şi SCHNITZER, *Legenden aus dem Talmud*, pp. 34 şi urm.). Datorez această notă comunicării amabile a domnului cand. phil. H. Imhof.

158 *Isaia* 53, 5: „Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras ... disciplina pacis nostrae super eum." [„Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre ... El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră".]

De vreme ce pe mine nu mă interesează aici explicația Bisericii, ci mai degrabă reconstruirea procesului psihic care stă la bază, atunci în mod logic trebuie stabilită o vină corespunzătoare pedepsei. Dacă omenirea poartă într-adevăr vina, ea ar trebui logic pedepsită. Dacă Dumnezeu însă o scutește de pedeapsă, înseamnă că o disculpă și atunci e de presupus că omenirea nu e nicidecum vinovată, ci vina e la Dumnezeu, motiv pentru care el și-o și asumă. Din motive de înțeles nu e de sperat să găsim în interiorul creștinismului originar un răspuns mulțumitor. Există însă un astfel de răspuns în Vechiul Testament, în gnosticismul contemporan și în speculația catolică de mai târziu. Din Vechiul Testament știm că Jahve este, într-adevăr, un păzitor al legii, dar el însuși nu este drept și suferă de accese de mânie, de care mai apoi trebuie să se căiască.[159] Din diferite sisteme gnostice vedem că *auctor rerum* a fost un arhonte inferior, care își închipuia că creează o lume perfectă, în vreme ce crea doar nedesăvârșire plină de suferință. Datorită caracterului său saturnian, acest arhonte demiurgic se află într-o relație de analogie cu Dumnezeul iudaic, care trecea, de asemenea, drept creator al lumii. Opera sa era imperfectă și nu prospera, pricină pentru care creatura nu era vinovată. Acest argument a dus în interiorul creștinismului la reforma marcionită și la epurarea Noului Testament de elemente veterotestamentare. Încă din secolul al XVII-lea iezuitul Nicolaus Caussinus a declarat *monoceros*-ul un simbol potrivit pentru Dumnezeul Vechiului Testament, între altele, pentru că acesta, în mânia sa, a făcut dezordine în lume ca un rinocer surescitat. În cele din urmă însă, învins de iubirea pentru o fecioară curată, s-a transformat la sânul acesteia într-un Dumnezeu al iubirii.[160]

159 [Cf. *Răspuns lui Iov* în acest volum.]

160 Caussinus, *De symbolica Aegyptiorum sapientia. Polyhistor symbolicus, electorum symbolorum et parabolarum historicarum stromata*, p. 348: „Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, immo utero conquievit, et amore captus est." [„Dumnezeu, care mai înainte era al răzbunării, tunând, fulgerând, tulburând lumea, dimpotrivă, s-a odihnit și a fost cuprins de iubire în sânul Fecioarei."]. La fel Philippus Picinellus, *Mundus symbolicus* I, p. 419 b: (De rhinozerote) „Certe Deus, summe terribilis, postea quam Virginis beatissimae uterum habitare caepit, placidum se, acpenitus mansuetum orbi exhibuit. S. Bonaventura: Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et

În această explicaţie ne lovim de acea logică naturală care ne-a 409
lipsit în răspunsul Bisericii. Vina lui Dumnezeu consta în aceea că, în calitate de creator al lumii, de rege al creaturilor sale, el nu era satisfăcător şi de aceea a trebuit să fie supus omorului ritual. Pentru primitiv, regele concret era accesibil, în schimb pe o treaptă de civilizaţie mai înaltă, a cărei noţiune de Dumnezeu era spirituală, nu acesta a mai fost cazul. Timpurile mai îndepărtate nu-şi puteau detrona zeii, bătându-i sau încătuşându-i în efigie. Pe o treaptă mai înaltă însă un zeu putea fi detronat doar de un altul, iar când s-a dezvoltat monoteismul, Dumnezeu n-a avut altă soluţie decât să se transforme.

Faptul că procesul de transformare apare ca „pedeapsă" — 410
Zosimos foloseşte direct această expresie (κόλασις) — ar trebui să corespundă unei anumite raţionalizări, respectiv unei nevoi de explicare a cruzimii evenimentului. O astfel de nevoie se manifestă abia pe o treaptă mai înaltă de conştiinţă care are un sentiment mai evoluat şi caută o motivare suficientă pentru cruzimea inconceptibilă, respingătoare a procedurii, cum o întâlnim, de pildă, în experienţa sfârtecării din cadrul iniţierii şamanice. Următoarea presupunere este, pe această treaptă, pedepsirea unei vini sau a unui păcat. Astfel, procesul de transformare capătă o determinare morală care nu se afla la baza evenimentului originar. S-ar zice mai degrabă că pe o treaptă a conştiinţei mai înaltă sau mai târzie s-ar fi găsit o trăire nelămurită şi nemotivată mai amănunţit, pe care oamenii au încercat să şi-o explice, împletind în ea o etiologie morală. Se poate fără dificultate vedea că sfârtecarea originară slujea inechivoc scopului de a face din iniţiat un om nou, mai eficient. Iniţierea are chiar aspectul unei însănătoşiri.[161] În lumina acestui fapt, interpretarea morală „punitivă" pare să fie cumva greşită şi astfel se strecoară bănuiala că ea încă nu a înţeles întocmai sfârtecarea. Insuficientă fiind, ea n-a înţeles

placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur." [„Desigur, Dumnezeu, Cel cât se poate de înfricoşător, după ce a început să locuiască în sânul preasfintei Fecioare, s-a arătat lumii liniştit şi deosebit de blând. Sf. Bonaventura spune: Christos se domoleşte datorită preablândei Marii şi se împacă, pentru ca să nu se răzbune pe păcătos prin moartea cea veşnică."].

161 Eliade, *Le Chamanisme*, p. 39.

contradicţia din propria-i explicaţie: o vină trebuie evitată pentru a nu atrage pedeapsa. Dar pentru iniţiat ar fi într-adevăr un păcat dacă s-ar sustrage chinului iniţierii. Tocmai fiindcă tortura la care e supus nu e o pedeapsă, ci mijlocul inevitabil pentru a-l conduce către menirea lui. Aceste evenimente au loc adesea la o vârstă atât de tânără, încât de o vină de proporţii corespunzătoare nici n-ar putea fi vorba. De aceea interpretarea suferinţei ca pedeapsă mi se pare nu doar insuficientă, ci într-o oarecare măsură şi eronată. Ea este evident o primă încercare de a explica psihologic o reprezentare arhetipală transmisă din vremuri imemoriale, care n-a mai fost niciodată înainte obiect de reflecţie. Astfel de reprezentări şi rituri sunt departe de a fi inventate, ci mai degrabă s-au produs şi au fost practicate cu mult timp înainte ca cineva să se gândească la ele. Am văzut la primitivi practicarea unor rituri despre care nimeni nu ştia să spună ce reprezintă, iar în Europa există încă obiceiuri al căror înţeles a fost dintotdeauna inconştient. Iată de ce primele încercări explicative obişnuiesc să fie de cele mai multe ori stângace.

411 Aspectul chinului şi al pedepsei corespunde unei conştiinţe ce reflectează eronat, căreia sensul sfârtecării îi este încă de neînţeles. Ceea ce s-a săvârşit cu animalul de jertfă şi ceea ce şamanul consideră un fapt real apar pe o treaptă superioară, în viziunea lui Zosimos, ca un proces psihic, în care o plăsmuire a inconştientului, respectiv un homunculus, este împărţit în bucăţi şi transformat. După legile interpretării viselor, acesta e un aspect al subiectului însuşi care observă, adică Zosimos îşi apare sieşi ca un homunculus, respectiv inconştientul îl reprezintă astfel, anume ca pe un om incomplet („mutilat"), pitic, constituit din materie grea (de pildă plumb sau fier), ceea ce vrea să însemne „om hylic". Un astfel de om este întunecat şi captiv în materialitate. Este esenţialmente inconştient şi are nevoie de transformare şi iluminare. În acest scop, făptura lui trebuie descompusă în părţi, procedeu pe care alchimia îl numeşte *divisio*, *separatio* şi *solutio* şi pe care (în scrierile ulterioare) îl interpretează ca discriminare şi autocunoaştere.[162] Acest proces este, într-adevăr,

162 Asta mai ales la Gerardus Dorneus, *De speculativa philosophia* în *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 276 şi urm.

penibil şi pentru mulţi oameni de-a dreptul chinuitor, după cum, în genere, orice pas înainte pe calea conştientizării nu poate fi răscumpărat decât prin suferinţă.

La Zosimos nu poate fi încă vorba de o conştientizare propriu-zisă 412
a procesului de transformare, după cum arată inechivoc interpretarea pe care el o dă viziunii: el crede că imaginea onirică îi arată „prepararea apei". Rezultă de aici că el continuă să resimtă transformarea ca exteriorizată şi nicidecum ca pe propria prefacere psihică.

Cumva asemănător stau lucrurile şi în psihologia creştină, în 413
măsura în care riturile şi dogma sunt percepute doar ca factori exteriori şi nu sunt trăite ca o schimbare psihică proprie. După cum, în general, *Imitatio Christi* şi în special liturghia arată limpede tendinţa de a-l implica pe credincios în procesul transsubstanţierii, prin faptul că tocmai liturghia îl prezintă ca ofrandă în paralel cu Christos, tot aşa un creştinism mai bine înţeles se află la aceeaşi altitudine deasupra spiritului ca şi ritualul liturghiei deasupra formei arhaice a viziunii lui Zosimos. Liturghia urmăreşte o „participation mystique", respectiv identitatea dintre preot şi comunitate cu Christos, adică, pe de-o parte, o egalare a sufletului cu Christos, pe de alta, o interiorizare în suflet a figurii lui Christos. E o transformare concomitentă a lui Dumnezeu şi a sufletului prin aceea că în liturghie se repetă fie şi aluziv întreaga dramă a întrupării.

C. Liturghia şi procesul de individuaţie

Din punct de vedere psihologic, Christos, fiind omul primordial 414
(Fiul Omului, *Adam secundus*, τέλειος ἄνθροπος), reprezintă o totalitate ce-l depăşeşte şi-l cuprinde pe omul obişnuit şi care corespunde personalităţii totale, transconştiente.[163] Pe aceasta o numim, precum am amintit mai sus, Sine. După cum pe treapta arhaică a viziunii lui Zosimos homunculus e transformat în *pneuma* şi e înălţat astfel, tot aşa misterul euharistic preface sufletul omului

163 Cf. aici explicaţiile mele în *Aion* V[GW IX/2].

empiric, care nu e decât o parte din el însuşi, în totalitatea acestui suflet, exprimată prin Christos. În acest sens liturghia poate fi desemnată ca un ritual al procesului de individuaţie.

415 Reflecţii de acest fel se pot găsi încă de foarte de timpuriu în vechile scrieri creştine, şi anume în aşa-numitele *Fapte ale lui Ioan*, care reprezintă tot ce ne-a transmis mai important literatura apocrifă.[164] Partea de text care interesează aici începe cu descrierea unei hore mistice, alcătuită de Christos înainte de răstignirea sa. El le porunceşte ucenicilor săi să se prindă de mâini şi să formeze un cerc. El însuşi stă în mijloc. Ucenicii se mişcă în cerc, în vreme ce Christos cântă un cântec de slavă, din care aş vrea să subliniez câteva versuri caracteristice:

Mântuit vreau să fiu şi vreau să mântui. Amin.
Răscumpărat vreau să fiu şi vreau să răscumpăr. Amin.
Rănit vreau să fiu şi vreau să rănesc. Amin.
Zămislit vreau să fiu şi vreau să zămislesc. Amin.
Să mănânc vreau şi vreau să fiu consumat. Amin.
.....
Gândit vreau să fiu, eu care sunt pe de-a-ntregul gând. Amin.
Spălat vreau să fiu şi vreau să spăl. Amin.
.....
Unica octadă slăveşte cu noi. Amin.
Dodecada dănţuie hora sus. Amin.
.....
Cine nu dănţuie nu pricepe ce se întâmplă. Amin.
.....
Unit vreau să fiu şi vreau să unesc. Amin.
.....
O lumină sunt pentru tine, care mă vezi. Amin.
O oglindă sunt pentru tine, care mă recunoşti. Amin.
O uşă sunt pentru tine, care baţi la ea. Amin.

164 *Acta Ioannis* aparţin probabil secolului al II-lea, posibil al primei jumătăţi a acestuia (ZAHN, *Acta Ioannis*). Referitor la text, vezi HENNECKE, *loc. cit.*, pp. 186 şi urm.

Un drum sunt pentru tine, călătorule.
Dacă-mi urmezi însă hora, priveşte-te în mine, cel care vorbeşte...

Dacă dănţui, gândeşte la ce fac, căci a ta e această pătimire omenească, pe care vreau s-o pătimesc! Căci tu n-ai putea să-nţelegi ce pătimeşti, dacă Tatăl nu m-ar fi trimis la tine în chip de Cuvânt (Logos)... Dacă ai cunoaşte pătimirea, ai avea nepătimirea. Cunoaşte pătimirea, şi vei avea nepătimirea... Cunoaşte în Mine cuvântul înţelepciunii!

Aş vrea să întrerup acum textul, căci aici se încheie firesc o 416
secvenţă şi se impune intercalarea câtorva explicaţii psihologice. Ele ne vor ajuta să înţelegem expunerile din *Faptele lui Ioan* pe care le vom comenta în continuare. Deşi textul nostru utilizează evident versiuni neotestamentare, izbeşte în primul rând stilul său antitetic şi paradoxal, care are puţin în comun cu spiritul Evangheliilor. Acest caracter apare în scrierile canonice doar în locuri ascunse, ca de pildă în parabola economului necredincios, apoi în „Tatăl nostru" („Nu ne duce pe noi în ispită"), în *Matei* 10, 16 („Fiţi dar înţelepţi ca şerpii"), *Ioan* 10, 34 („Dumnezei sunteţi"), în *logion*-ul din *Codex Bezae* la *Luca* 6, 4, în *logion*-ul apocrif („Cine e aproape de Mine e aproape de foc") etc. Există ecouri şi în ce priveşte stilul antitetic, ca de exemplu la *Matei* 10, 26 („Căci nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală").

Paradoxul este caracteristic pentru scrierile gnostice. El cores- 417
punde mai bine incognoscibilului decât univocitatea care îi smulge acestuia taina obscurităţii sale şi îl prezintă astfel ca pe ceva cunoscut. Ceea ce e o uzurpare care atrage intelectul spre hybris, amăgindu-l că este, printr-un act de cunoaştere, în posesia misterului transcendent şi că l-a *înţeles*. Paradoxul corespunde de aceea unei trepte mai înalte a intelectului şi redă mai fidel conţinutul real prin faptul că nu prezintă în forţă incognoscibilul ca pe ceva cunoscut.

Predicaţiile antitetice ale imnului sugerează un efort intelectual, 418
şi anume formularea în propoziţii antitetice a figurii Domnului, respectiv ca Dumnezeu şi ca om, ca jertfitor şi ca ofrandă. Tocmai ultima formulă este de aceea importantă deoarece cântarea de slavă despre prinderea lui este rostită exact atunci când în Evangheliile sinoptice este e vorba despre euharistie, iar în *Evanghelia după Ioan*

(între altele), despre viţa-de-vie. În mod semnificativ, *Evanghelia după Ioan* nu aminteşte de instituirea euharistiei, iar în *Faptele lui Ioan* în locul acesteia stă, pe primul loc, hora. Masa în comun însă, ca şi hora, este o alăturare şi o unire; în euharistie, ca participare la corpul şi sângele lui Christos, deci ca încorporare a Domnului, în horă, ca circumambulaţie, avându-l în centru pe Domnul. În ciuda deosebirii exterioare a simbolurilor, sensul lor comun este: primirea Domnului în mijlocul ucenicilor. Semnificaţia fundamentală comună a ritualurilor nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea deosebirea lor exterioară. Celebrarea clasică a euharistiei urmează linia sinoptică, aceea a *Faptelor lui Ioan* — linia ioaneică. *Faptele lui Ioan* exprimă într-o formă împrumutată celebrării misterelor păgâne o relaţie — am putea spune aproape mai directă — dintre comunitate şi Christos, în sensul parabolei ioaneice: „Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cel ce rămâne în Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă."[165] Această relaţie strânsă este reprezentată prin cerc şi prin centru: ambele sunt indispensabile şi echivalente. Dintotdeauna cercul şi centrul au fost un simbol al divinităţii, care a ilustrat totalitatea Dumnezeului întrupat: punctul singur, în centru, şi numeroasele punctele la periferie. Circumambulaţia de natură cultică se sprijină adesea în mod conştient pe modelul cosmic al cerului înstelat care se roteşte, al „horei stelelor", idee care se mai păstrează în vechea comparaţie a celor doisprezece Apostoli cu constelaţiile zodiacale, la fel în reprezentarea, deloc rară, a zodiacului în faţa altarului sau sub cvadrat. De asemenea, jocul medieval cu mingea al episcopilor în biserică are desigur la bază o imagine asemănătoare.

419 În orice caz, dansul solemn în cerc urmăreşte şi determină atât întipărirea imaginii cercului şi a centrului, cât şi relaţia fiecărui punct de la periferie cu centrul.[166] Psihologic, această ordonare semnifică

165 [*Ioan*, 15, 5. Biblia de la Zürich.]

166 O reprezentare asemănătoare este aceea că fiecare om e o rază de soare. Această imagine apare la poetul spaniol JORGE GUILLEN (*Lobgesang* [*Cântare de laudă*], selecţie şi traducere de CURTIUS, pp. 37 şi 39), ca şi într-un text gnostic, probabil din secolul al II-lea. GUILLEN spune: „Unde, unde m-aş putea rătăci?/Centrul meu e punctul de-aici/...../Înălţându-se în nemărginire:/Doar o rază de soare mai mult."

o mandală şi deci este un simbol al Sinelui[167] către care se orientează nu doar Eul individual, ci, totodată, şi împreună cu el, nenumăraţi alţii, animaţi de aceleaşi idei sau legaţi prin destin. Sinele nu este un Eu, ci o totalitate supraordonată acestuia, care cuprinde conştiinţa şi inconştientul. Deoarece însă acesta din urmă nu are hotare determinabile şi, în plus, este de natură colectivă în straturile sale adânci, el nu poate fi deosebit de acela al altui individ. Drept urmare, el formează acea „participation mystique", permanent şi pretutindeni existentă, adică unitatea pluralităţii, acel om în toţi oamenii. Acest fapt psihologic întemeiază arhetipul lui ἄνθρωπος, al Fiului Omului, al lui *homo maximus*, al lui *vir unus*, al lui Purusha etc.[168] Deoarece inconştientul în sine nu poate fi *de facto* şi *per definitionem* discriminat, concluzii despre natura lui se pot trage cel mult empiric. Există conţinuturi inconştiente care sunt, fără îndoială, personale şi individuale şi care nu sunt atribuibile în acelaşi fel niciunui alt individ. Pe lângă acestea există numeroase altele care, în forme aproape identice, pot fi observate la numeroşi indivizi diferiţi şi independenţi unii de ceilalţi. Aceste experienţe trimit la un aspect colectiv al inconştientului. Este de aceea greu de înţeles cum se mai poate pune astăzi la îndoială existenţa inconştientului colectiv. Doar nu-i va veni nimănui ideea de a considera instinctele sau morfologia omenească drept achiziţii individuale sau arbitrarietăţi. Inconştientul este mediatorul universal între oameni. Este în anumită privinţă Unul care îmbrăţişază totul sau acel Psihic care e comun tuturor. Alchimiştii l-au denumit Mercur şi l-au conceput ca mijlocitor, în analogie cu Christos.[169] Într-adevăr, doctrina Bisericii spune acelaşi lucru despre Christos şi, în mod special, imnul nostru face acest lucru. Propoziţiile

167 Cf. expunerea mea din *Aion*, IV [GW IX/2] şi *Psychologie und Dichtung* [GW XV].

168 Universalitatea acestei figuri ar trebui să fie motivul pentru care epifania ei este pluriformă, aşa cum apare clar tocmai în *Faptele lui Ioan*. Astfel, Drusiana îl vede pe Domnul o dată sub figura lui Ioan, altă dată sub aceea a unui tânăr (HENNECKE, *loc. cit.*, p. 185). Iacob îl vede ca pe un copil, Ioan însă ca pe un adult. Acesta din urmă îl vede când ca pe un om mic, insignifiant, când ca pe o figură care ajunge până la cer (*loc. cit.*), îl simte când ca pe un corp material, concret, când ca pe ceva imaterial, adică fără substanţă (*loc. cit.*, p. 186).

169 [JUNG], *Der Geist Mercurius* [GW XIII, par. 282 şi urm.].

sale antitetice s-ar putea interpreta ca referindu-se atât la Mercur, cât și la Christos, sau poate chiar mai mult la el decât la Christos.

420 Așa de pildă chiar: „Mântuit vreau să fiu" din primul vers este impenetrabil, căci cum poate spune Domnul despre El așa ceva, de vreme ce El este „Mântuitorul" (σωτήρ) prin excelență. Mercur, în schimb, substanță arcană ajutătoare a alchimiștilor, are nevoie, ca și omul primordial decăzut în materie, de salvare prin măiestria *artifex*-ului. Mercur este dizolvat și salvat, iar ca *aqua permanens*, el este solventul clasic. Ceva mai transparente sunt „rănire" și „rănit", ca rana din coastă și sabia separatoare; tot astfel și Mercur, în calitate de substanță arcană, e descompus sau străpuns (*separatio* și *penetratio*) și e rănit cu sabia sau cu *telum passionis* (fulgerul pasiunii). Mai puțin clare cu referire la Christos sunt „a fi zămislit" și „a zămisli", deși primul enunț se referă esențialmente la Domnul, în măsura în care Fiul este zămislit de Duhul Sfânt, dar nu este făcut. În schimb, „a zămisli" trece, în genere, drept o însușire a Duhului Sfânt, iar nu a lui Christos. E, într-adevăr, neclar dacă Mercur, ca suflet al lumii, e zămislit sau făcut, dar neîndoielnic este „însuflețitor", iar în calitate de Hermes Kyllenios itifalic simbolizează zămislirea în general. „A mânca" în comparație cu „a fi mâncat" nu e tocmai caracteristic pentru Christos, dar este, în schimb, pentru dragonul devorator, Mercurul corosiv, care pe deasupra, în calitate de *ouroboros*, se autodevorează ca homunculul lui Zosimos.

421 „A fi gândit", dacă chiar este evanghelic, atunci este o speculație exclusiv ioaneică, postapostolică despre natura Logosului. Foarte de timpuriu s-a considerat că Hermes e *nous* și Logos, iar Hermes Trismegistos totuna cu *nous*-ul revelator. Până târziu în secolul al XVII-lea, Mercur era socotit acea *veritas*, ascunsă în corpul omenesc, adică în materie, și care trebuia cunoscută prin meditație, respectiv prin *cogitatio*, prin reflecție. Meditație este o noțiune care nu apare deloc în Noul Testament.[170] Cuvântul care eventual îi corespunde, „cogitatio", are în Noul Testament de cele mai multe ori caracter

170 „Haec meditare" (ταῦτα μελέτα), 1 *Tim.* 4, 15 are înțelesul de „a gândi la ceva, a avea grijă".

negativ ca acea malignă *cogitatio cordis*, în concordanţă cu *Geneza* 6, 5 (şi 8, 21): „cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum" („că tot omul cugeta în inima lui, în fiecare zi, numai şi numai răutăţi"). *1 Petru* 4, 1 îl redă pe ἔννοια (conştiinţă, „mod de a gândi") cu *cogitatio*. Semnificaţie propriu-zis pozitivă are *cogitare* la Pavel (*2 Corinteni* 10, 7): „să gândească iarăşi de la sine" („hoc cogitet iterum apud se" τοῦτο λογιζέσθω παλιν ἐφ' ἑαυτοῦ), unde într-adevăr se spune „a chibzui căzând pe gânduri". Această gândire pozitivă în noi este însă o lucrare a lui Dumnezeu (*2 Corinteni* 3, 5: „non quod sufficientes simus aliquid a nobis, quasi ex nobis" — οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν — „nu că de la noi înşine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înşine"). Singurul loc în care *cogitatio* are sensul de meditaţie, cu iluminarea care o încununează, este în *Fapte* 10, 19 („Petro autem cogitante de visione, dixit Spiritus ei" — Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν τὸ πνεῦμα — „Şi tot gândindu-se Petru la vedenie, Duhul i-a zis").

Gândirea era în primele secole postcreştine mai degrabă o 422
problemă a gnosticilor decât a Bisericii, motiv pentru care marii gnostici, ca BASILIDES şi VALENTINUS, apăreau aproape ca teologi creştini filozofanţi. Odată cu învăţătura ioaneică despre Logos, Christos a început să fie considerat atât ca *nous*, cât şi, totodată, ca obiect al gândirii (umane), după cum spune textul: Νοηθῆναι θέλω νοῦς ὢν ὅλος („gândit vreau să fiu, spirit pe deplin fiind")[171]. Tot aşa în *Faptele lui Petru* se spune despre Christos: „Tu eşti recognoscibil doar după spirit."[172]

„Spălarea" se referă la *purificatio*, respectiv la botez, precum şi la 423
spălarea cadavrului. Această reprezentare s-a păstrat până în secolul al XVIII-lea sub forma spălării alchimice a „cadavrului negru" şi ca „opus mulierum" [„lucrare a femeilor"]. Obiectul de spălat era materia neagră de pornire, iar, ca aceasta, era şi detergentul (*sapo sapientum*!), cel care spăla fiind Mercurul sub diferitele sale întruchipări. În vreme însă ce în alchimie *nigredo* (ce trebuia curăţată) şi păcatul

171 *Acta Apostolorum apocrypha* (ed. LIPSIUS şi BONNET) I, p. 197.
172 HENNECKE, *loc. cit.*, p. 248.

erau noțiuni identice, în gnosticismul creștin există doar aluzii la o posibilă identitate dintre Christos și întunericul, ca de exemplu în λούσασθαι („a fi spălat") din textul nostru.

424 Optada, ca dublul lui patru, aparține simbolismului cercului (mandala). Ea reprezintă aici limpede arhetipul horei „în locul supraceresc"[173] prin faptul că participă la cântare. Același lucru e valabil în legătură cu dodecada, care reprezintă arhetipul zodiacal al numărului ucenicilor; o reprezentare cosmică ale cărei ecouri apar și în *Paradisul* lui DANTE, unde sfinții formează constelații.

425 Cine nu participă la acest dans, respectiv nu deambulează în cerc, în jurul centrului, adică al lui Christos și al antroposului, acela e lovit de orbire și nu vede nimic. Ceea ce se descrie aici ca fiind un eveniment exterior este un simbol al orientării spre centru a fiecărui ucenic, anume spre arhetipul antroposului, spre Sine, căci acest dans nu poate fi înțeles ca eveniment istoric. El este mai degrabă un fel de parafrază a euharistiei și un fenomen de receptare[174], adică un simbol amplificator care se cere interpretat ca fenomen psihic. Este un act de conștientizare superior, anume stabilirea unei legături dintre conștiința individului și simbolul supraordonat al totalității.

426 Astfel Petru spune:

> Tu îmi ești Tată, îmi ești Mamă, îmi ești Frate, Prieten, Slujitor, Econom. Tu ești Universul și Universul e în Tine; și Tu ești Ființa și nu există nimic afară de Tine. Spre El alergați și voi, fraților, și aflați că ființa voastră se află numai în El, și atunci veți dobândi acel lucru despre care vă spune că e: „Ceea ce n-a văzut niciun ochi, n-a auzit nicio ureche, n-a pătruns în nicio inimă omenească".[175]

427 Următoarea propoziție „unit vreau să fiu ..." trebuie înțeleasă în sensul legării conștiinței subiective de un punct obiectiv central. De-aici ia naștere acea unitate umano-divină, reprezentată de Christos. Sinele se va realiza prin concentrarea celor mulți asupra centrului, iar el vrea și această concentrare. El este obiectul și

173 ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ.
174 [Cf. *Aion* (GW IX/2).]
175 HENNECKE, *loc. cit.*, p. 248.

subiectul evenimentului. De aceea îi „luminează" calea aceluia care îl „vede". Lumina lui e invizibilă, atunci când nu e văzut. Atunci e ca şi cum n-ar exista. El este dependent de a-fi-văzut ca vederea de lumină. În aceasta se exprimă iarăşi caracterul paradoxal al naturii subiective şi obiective a incognoscibilului. De aceea Christos — respectiv Sinele — este o „oglindă" care, pe de-o parte, reflectă conştiinţa subiectivă a ucenicului, adică îl face pe acesta vizibil, dar, pe de altă parte, îl şi „cunoaşte" pe Christos, adică ea nu doar îl oglindeşte pe omul empiric, ci îl şi arată ca pe o totalitate (transcendentală). După cum se deschide o „uşă" la care se „bate", sau după cum căutătorului i se revelează o „cale", tot aşa pentru acela care se raportează la centrul său (transcendental) începe un proces de conştientizare şi o evoluţie spre unitate şi totalitate. El nu se mai consideră izolat, ci se consideră Unul. Izolată e doar conştiinţa subiectivă. Dar dacă aceasta se raportează la centrul ei, atunci se integrează în totalitate. Cine participă la rotirea horei se vede în centrul reflectant, iar pătimirea individului constă în faptul că cel care se află în centru „vrea să pătimească". Această paradoxală identitate şi alteritate între Eu şi Sine nu se putea exprima mai frumos şi mai exact.

După cum spune textul, n-am putea nici măcar să înţelegem ce 428
pătimim, dacă nu ni s-ar da acel punct arhimedic exterior, acel punct de vedere obiectiv al Sinelui, din perspectiva căruia poate fi văzut Eul ca fenomen. Fără obiectivarea Sinelui, Eul ar rămâne captiv într-o subiectivitate fără speranţă şi n-ar putea decât să se rotească în jurul său. Cine însă îşi vede şi-şi înţelege pătimirea fără părtinire subiectivă, acela cunoaşte şi „nepătimirea" mulţumită perspectivei sale schimbate, căci el are un loc („lăcaşul liniştii"), situat dincolo de toate complicaţiile. Acesta este, într-o formulare neaşteptată, ideea autentic creştină a izbânzii asupra lumii, deşi ea prilejuieşte o orientare spre docetism: „Cine sunt vei recunoaşte, când voi pleca de-aici. Eu nu sunt cel drept care sunt luat acum." Aceste fraze sunt ilustrate de o viziune în care Domnul stă în mijlocul unei grote şi o luminează. El i se adresează lui Ioan:

429 Ioane, pentru mulțimea norodului de-acolo de jos din Ierusalim, o să fiu răstignit și împuns cu lănci și toiege și mi se va da să beau oțet cu fiere. Eu însă îți spun ție, și ia aminte la ce-ți spun: Eu ți-am insuflat gândul să urci pe acest munte ca să asculți ceea ce un ucenic trebuie să învețe de la învățător și omul de la Dumnezeu. Și spunându-mi acestea, mi-a arătat o cruce alcătuită din lumină și împrejurul ei, o mulțime de norod care nu avea nicio formă (μίαν μορφὴν μὴ ἔχοντα), iar în cruce (*scilicet* o cruce) era o figură și o imagine asemănătoare (ὁμοία corespunzătoare?). Pe Domnul l-am văzut sus, deasupra (ἐπάνω) crucii, și el n-avea niciun chip (σχῆμα), ci doar un anumit glas, dar nu acela cunoscut nouă, ci unul dulce și bun și adevărat (acela) al unui Dumnezeu, care mi-a spus: Ioane, unul trebuie să audă de la mine acestea; căci am nevoie de unul care să audă. Această cruce de lumină am numit-o pentru voi când Logos, când *nous*, când Isus, când Christos, când Ușă, când Cale, când Pâine, când Sămânță (σπόρος), când Înviere, când Fiu, când Tată, când *pneuma*, când Viață, când Credință (πίστις), când Har. Acestea doar pentru oameni; dar văzute în sine și în felul nostru de a vorbi, ele înseamnă mărginirea universului și alcătuirea din nestatornicie...[176] și armonia înțelepciunii, și anume înțelepciunea în armonie. Există însă (lăcașuri) la dreapta și la stânga, forțe, puteri, stăpâniri, demoni, făptuiri, amenințări, izbucniri de mânie, diavoli, Satana și rădăcina de jos din care s-a ivit natura lucrurilor ce se nasc. Crucea este deci cea care a făcut ca universul să se îmbine prin cuvânt și care a hotărnicit împărăția genezei și lumea de jos, chiar și atunci când unitatea a lăsat totul să curgă. Nu crucea din lemn este aceea pe care ai s-o vezi, când ai să cobori de-aici. Și Eu sunt cel pe care acum nu-l vezi, ci doar îi auzi glasul, nu cel de pe cruce. Am trecut drept ceea ce nu sunt, Eu care nu sunt ceea ce am fost pentru mulți; ci ceea ce se va spune pe socoteala mea este josnic și nevrednic de mine. Deoarece sălașul liniștii nu se vede și nici nu se numește, cu atât mai puțin Eu, Domnul lui, voi fi văzut (sau numit). Mulțimea de norod (ne)amorfă dimprejurul crucii este însă natura de jos. Și chiar cei pe care îi vezi pe cruce nu au (încă) un chip, asta înseamnă că încă n-au fost adunate toate mădularele (Domnului) coborât aici. Dacă însă natura omului și un neam care se apropie de mine și ascultă de glasul meu sunt primite, cel care mă aude acum se va uni cu acestea și nu va mai fi ceea ce este, ci va sta deasupra lor, ca și mine

176 Ἀνάγγη βιάβα (lecțiune nesigură).

acum. Căci atât timp cât încă nu te numeşti al meu, Eu nu sunt ceea ce am fost. Dar dacă mă înţelegi, vei fi, ca pricepător, asemenea mie; Eu însă voi fi ceea ce am fost, când te voi avea la mine. Căci tu de la mine eşti (ceea ce sunt Eu). Căci, iată, ţi-am arătat ceea ce eşti. Dar ceea ce Eu sunt ştiu numai Eu însumi, nimeni afară de mine. Ceea ce e al meu lasă-l în seama mea, ceea ce el al tău însă priveşte-l prin mine! Pe mine însă vezi-mă cu adevărat nu ceea ce sunt, cum spuneam, ci ceea ce tu, ca înrudit cu mine, poţi cunoaşte.[177]

Textul nostru dă naştere unei îndoieli în legătură cu interpretarea 430
tradiţională, obişnuită a docetismului. Textele arată, ce-i drept, clar că Christos avea un trup aparent care a pătimit doar aparent. Dar aceasta e doar o opinie docetistă grosolană. *Acta Ioannis* sunt mai subtile, argumentând aproape în sensul unei critici gnoseologice: faptele istorice sunt într-adevăr reale, dar ele permit să se cunoască doar ceea ce poate recepta şi pricepe omul senzorial. Actul crucificării este în plus chiar şi pentru cunoscătorul tainelor divine un mister, adică un simbol care exprimă intuitiv un eveniment psihic paralel. În limbaj platonic, este un eveniment „într-un loc ceresc", adică pe un „munte" şi într-o „grotă", unde este ridicată o cruce de lumină, care are multe sinonime, şi anume multe aspecte şi semnificaţii. Ea exprimă natura incognoscibilă a „Domnului", a personalităţii supraordonate şi a lui τέλειος ἄνθρωπος şi este o cuaternitate, deci o totalitate cvadritară, simbolul clasic al Sinelui.

În această accepţie, docetismul *Faptelor lui Ioan* pare mai degrabă 431
o completare decât o devalorizare a faptelor istorice. Nu e de mirare că vulgul nu a înţeles o astfel de subtilitate, perfect inteligibilă din punct de vedere psihologic. Pe de altă parte, paralelismul dintre evenimentele pământeşti şi cele metafizice nu era deloc neobişnuit pentru învăţatul din primele veacuri creştine, doar că el nu înţelegea limpede că simbolurile sale vizionare nu erau neapărat realităţi metafizice, ci în primul rând percepţii ale unor fenomene psihice interioare, respectiv subliminale, adică percepţii ale unor *fenomene de receptare*. Contemplarea morţii sacrificiale a lui Christos sub forma ei tradiţională a constelat (cum se întâmplă întotdeauna)

177 Urmez în esenţă traducerea lui HENNECKE, *loc. cit.*, p. 187.

fenomene psihice analoage care, la rândul lor, au prilejuit o creaţie bogată de simboluri, aşa cum am arătat în altă parte.[178] Acesta este limpede cazul aici, şi anume în separarea extrem de intuitivă dintre evenimentul de pe pământ, perceptibil senzorial, şi fenomenul vizionar, ideal, din înălţime; pe de-o parte, crucea din lemn ca instrument de tortură, pe de altă parte, crucea ca simbol luminos. Evident, accentul este deplasat pe faptul ideal şi astfel se conferă involuntar fenomenului psihic semnificaţia principală. Tendinţa pneumatică micşorează, ce-i drept, înţelesul evenimentului concret într-un mod unilateral şi contestabil, dar el nu poate fi totuşi respins ca inutil, căci un eveniment concret nu poate singur produce sens, ci depinde în mare măsură de modul în care este înţeles. După cum arată cuvântul „semnificaţie", „interpretarea" este indispensabilă pentru înţelegerea unui sens.* Faptele singure nu pot conferi niciun sens. De aceea nu putem nega orice merit efortului gnostic de interpretare, chiar şi dacă el depăşeşte tradiţia creştină primitivă. S-ar putea chiar risca afirmaţia că interpetarea este deja implicit dată în tradiţie prin faptul că în uzul lingvistic neotestamentar crucea şi figura crucificatului sunt aproape sinonime.[179]

432 Textul reprezintă crucea ca opusă mulţimii amorfe a norodului: ea are sau este „formă" şi semnifică determinarea unui centru prin două drepte intersectate. Ea este identică cu Kyrios şi Logos, cu Isus şi Christos. În ce măsură Ioan îl poate „vedea" pe Domnul fără chip

178 Cf. *Aion* [GW IX/2].

* În germană, semnificaţie, *Bedeutung*, şi interpretare, *Deutung*, fac parte din aceeaşi familie de cuvinte. Prefixul *be* tranzitivizează vb. *deuten* (a interpreta) din care derivă subst. *Deutung*. Deci interpretarea, *Deutung* conferă sens, *Bedeutung*. (*N. t.*)

179 Cuaternitatea care se anunţă deja în viziunea lui Iezechiel se face distinct auzită în *Liber Henoch* din perioada nemijlocit premergătoare epocii creştine. [Cf. *Răspuns lui Iov*, par. 662 şi urm. ale acestui volum.] În Apocalipsa lui Sofonie, Christos apare înconjurat de o cunună de porumbei (STERN, *Die koptische Apokalypse des Sophonias*, p. 24). Cf. şi imaginea din absida bazilicii St. Felix din Nola, care reprezintă o cruce înconjurată de porumbei. Acelaşi lucru la St. Clemente din Roma (WICKHOFF, *Das Apsismosaik in der Basilica des H. Felix zu Nola*, pp. 158 şi urm., precum şi la ROSSI, *Mosaici cristiani delle chiese di Roma anteriori al secolo XV*, fig. XXIX).

deasupra crucii rămâne obscur. El percepe doar un glas lămuritor, ceea ce poate vrea să sugereze că şi crucea de lumină este doar o intuitivizare a incognoscibilului, al cărui glas, separat de cruce, poate fi auzit. Supoziţia este întărită de observaţia că crucea este numită Logos etc. „de dragul vostru".

Crucea reprezintă ordinea în opoziţie cu dezordinea, respectiv cu 433
haosul mulţimii de norod fără chip. Este, într-adevăr, unul din simbolurile originare ale ordinii, aşa cum am arătat în altă parte. În domeniul fenomenelor psihice ea are, de asemenea, un centru creator de ordine şi de aceea apare în stări de dezordine psihică[180] sub forma unei mandale cvadritare, determinată, de cele mai multe ori, de invazia unor conţinuturi inconştiente. În veacurile creştinimului primitiv era desigur o apariţie frecventă, şi anume nu doar în cercuri gnostice.[181] Este de aceea de înţeles că introspecţia gnostică nu putea să nu perceapă numinozitatea acestui arhetip şi nu putea să nu se lase impresionată pe măsură de el. Crucea era din punct de vedere funcţional pentru ei exact ceea ce Orientul a înţeles întotdeauna prin atman, adică prin Sine. Această percepţie este experienţa fundamentală a gnosticismului.

Absolut originală este definiţia centrului, respectiv a crucii ca 434
διορισμός (mărginire) a universului, adică acesta îşi atinge marginile nu la periferie, care nu există, ci în centrul său. Doar acolo există posibilitatea unui „dincolo de". Toată agitaţia culminează în veşnicie şi odihnă, şi chiar în Sine dizarmoniile ajung la unitate şi la „armonia înţelepciunii".

Centrul reprezintă ideea de totalitate şi de definitiv. Este de 435
aceea perfect legitim că în acest loc textul îşi aminteşte destul de brusc de dihotomia universului, anume de dreapta şi de stânga, de luminozitate şi de întunecime, de divinitate şi de „rădăcina de jos", de *omnium genetrix*. El sugerează astfel indubitabil că în centru este cuprins totul şi că deci „Domnul", respectiv crucea, adună şi uneşte totul, prin urmare este „nirvanda", adică „liber(ă) de contrarii", în concordanţă clară cu ideile orientale corespunzătoare şi, tot la fel, cu

180 Reprezentată de mulţimea amorfă.

181 Amintesc de vorbirea inspirată şi de glosolalie.

psihologia simbolului arhetipal. Figura gnostică a lui Christos, respectiv a crucii, corespunde de aceea mandalei psihologice pe care, după cum se ştie, o produce spontan inconştientul. Este deci vorba de un *simbol natural* şi se deosebeşte principial de figura dogmatică, din care lipseşte *expressis verbi* întunecimea.

436 În această ordine de idei trebuie amintite şi cuvintele de rămas-bun ale lui Petru, rostite de el în timpul martirajului său (răstignirea cu capul în jos):

„O, nume al crucii, taină ascunsă; o, har de nespus, rostit (odată) cu numele crucii; o, natură omenească ce nu poate fi separată de Dumnezeu; o, iubire indicibilă şi inseparabilă ce nu poate fi arătată de buze prihănite; te înţeleg acum eu, cel care sunt la capătul drumului meu pământesc. Vreau să te fac cunoscută aşa cum eşti. Vreau ca sufletului meu să nu i se tăinuie taina, cândva închisă şi ascunsă a crucii. Vouă dară, celor care aveţi nădejde în Christos, nu ceea ce apare să vă fie o cruce; căci ceva cu totul diferit de ceea ce apare este această (pătimire), pe potriva pătimirii lui Christos. Şi acum de vreme ce voi, care mă puteţi auzi pe mine, cel care mă aflu în ultimul ceas al vieţii mele, ascultaţi: ţineţi-vă sufletul departe de tot ceea ce se percepe prin simţuri, de tot ceea ce apare, căci acestea nu sunt reale. Zăvorâţi-le pentru ochii voştri, zăvorâţi-le pentru urechile voatre; (ţineţi departe de voi) întâmplările (care) apar! Şi veţi afla atunci ce s-a petrecut cu Christos şi întreaga taină a mântuirii voastre...

Aflaţi taina întregii creaţii şi începutul tuturor lucrurilor, aşa cum a fost el. Căci primul om, a cărui seminţie o port în făptura (mea), răsturnată cu capul în jos, înfăţişa un fel de naştere care cândva n-a existat; căci era moartă, neavând mişcare. Iar când a fost tras în jos, el, care şi-a aruncat şi obârşia pe pământ, a stabilit toate rânduielile, a aninat toate lucrurile după felul menirii lor, înfăţişând dreapta ca stânga, iar stânga ca dreapta, şi a schimbat toate semnele naturii, (anume) ca urâtul să fie privit ca frumos, iar răul adevărat ca bun. Despre asta spune Domnul în taine: «Dacă nu veţi face dreapta ca stânga şi stânga ca dreapta şi susul ca jos şi spatele ca faţa nu veţi afla Împărăţia (cerurilor).» Această înţelegere v-am adus-o vouă, iar felul în care mă vedeţi atârnat este icoana acelui om care a apărut mai întâi."

Şi în acest text interpretarea simbolică a crucii este legată de 437
problema contrariilor; mai întâi prin ideea neobişnuită a răsturnării universale, care a fost determinată de crearea omului primordial, apoi prin încercarea de unire a contrariilor în identificare. Semnificativă este şi identitatea dintre cruce, primul om creat şi Petru, cel răstignit răsturnat:

„... ca să fie cuvânt acest lemn vertical pe care sunt răstignit; sunetul este bârna piezişă, (anume) natura omenească; pironul însă care fixează bârna piezişă pe lemnul vertical este răsturnarea şi schimbarea simţurilor omului."[182]

Totuşi nu s-ar putea spune că gnosticului, respectiv autorului 438
Faptelor lui Ioan îi erau pe deplin clare premisele sale. Mai degrabă se creează impresia că lumina ar fi înghiţit tot întunericul. După cum viziunea luminoasă e situată deasupra răstignirii concrete, tot aşa iluminatul se află deasupra mulţimii informe. În text se spune: „De aceea nu te preocupa de marea mulţime şi dispreţuieşte-i pe cei care sunt în afara tainei!"[183] Această atitudine arogantă izvorăşte dintr-o inflaţie apărută ca urmare a faptului că iluminatul se identifică cu lumina lui, adică îşi confundă Eul cu Sinele şi de aceea se crede deasupra întunericului său. El uită că lumina are sens doar acolo unde luminează întunericul şi că iluminarea lui îl ajută doar dacă îl face să-şi recunoască propriul întuneric. Dar dacă puterile de „stânga" sunt tot atât de reale ca şi cele de „dreapta", atunci unirea lor o poate produce doar un al treilea, care participă la ambele naturi. Contrariile se unesc într-o declivitate a energiei: cel de-al treilea care ia naştere este o formă „liberă de contradicţii", situată dincolo de categoriile morale. Această concluzie ar fi fost anacronică pentru gnosticism. Biserica a recunoscut irealismul gnostic şi a insistat mereu, cu legitimitate practică, pe concretismul faptelor istorice, cu toate că scrierile originare neotestamentare au prevăzut deificarea finală a omului, şi aceasta în concordonaţă stranie cu spusele şarpelui din Rai: „Eritis sicut dii".[184] Dar ridicarea în rang a omului putea fi, cu o anumită legitimitate,

182 *Actus Vercellenses* în HENNECKE, *loc. cit.*, pp. 247 şi urm.
183 HENNECKE, *loc. cit.*, p. 188.
184 *Geneza* 3, 5 [„Veţi fi ca nişte Dumnezei".]

aşteptată abia după moarte. Astfel primejdia inflaţiei gnostice a fost evitată.[185]

439 Dacă s-ar fi identificat cu Sinele, gnosticul ar fi trebuit să-şi dea seama de întinderea întunericului din el — o judecată ceva mai la îndemâna omului modern, dar care şi lui îi creează dificultăţi. Acesta e mai degrabă gata să accepte că este el însuşi de-a dreptul smintit decât să creadă că Dumnezeul lui s-ar putea folosi de exprimări contrarii. Cu toate consecinţele rele ale inflaţiei sale fatale, gnosticul şi-a format totuşi o convingere religios psihologică, respectiv religioasă, din care mai putem învăţa câte ceva. El a aruncat o privire în adâncurile creştinismului, şi pe această cale şi în dezvoltările ulterioare ale acestuia. Ceea ce ţine de faptul că datorită mariajului său cu gnoza păgână, gnosticul creştin reprezintă un fenomen de receptare care a încercat să integreze mesajul lui Christos spiritului acelei vremi.

440 Mulţimea neobişnuită de sinonime care sunt aglomerate în vederea definirii crucii îşi găseşte o analogie în simbolurile naasenice şi peratice ale lui HIPPOLYT, care trimit, toate, la acest principiu unic şi central. Este ἕν τὸ πᾶν din alchimie, pe de-o parte inima şi principiul macrocosmosului, pe de alta, oglindirea acestuia într-un punct, adică în acel microcosmos drept care a fost dintotdeauna considerat a fi omul. El este de aceeaşi esenţă cu universul, iar punctul său central este centrul universului. Această trăire interioară a gnosticilor, alchimiştilor şi misticilor are de-a face cu esenţa inconştientului; se poate chiar spune că ea este trăirea inconştientului, acesta fiind un existent, un dat obiectiv, de la care pornesc influenţe spre conştiinţă, dar care este în sine indistinct şi de aceea incognoscibil. Se pot bănui, ce-i drept, în el premisele ipotetice ale unor diferenţieri, dar ele nu sunt demonstrabile, căci totul se contaminează cu totul. Pe de-o parte, inconştientul lasă impresia unei sumedenii de alterităţi, pe de alta, şi aceea a unei unităţi. Noi suntem, într-adevăr, pe de-o parte, copleşiţi de mulţimea uriaşă de lucruri diferite în spaţiu şi timp, pe de altă parte, ştim despre lumea

185 Posibilitatea inflaţiei a fost adusă aproape în prim-plan de cuvintele lui Christos: „dumnezei sunteţi" (*Ioan* 10, 34).

senzorială că zona de valabilitate a legilor ei se întinde în depărtări nemăsurate. Noi credem că este vorba de aceeaşi lume, în mic ca şi în mare. Intelectul încearcă, ce-i drept, să vadă mereu deosebiri, căci fără ele nu poate cunoaşte. Iată de ce unitatea lumii rămâne pentru el un postulat cam nebulos, cu care nu prea ştie ce să facă. Dar pătrunzând în adâncurile psihice, introspecţia se ciocneşte de inconştient care, spre deosebire de conştiinţă, permite doar intuirea anumitor conţinuturi şi surprinde la fiecare pas cu o abundenţă ameţitoare de relaţii, paralele, contaminări şi identităţi. Deşi, din motive de cunoaştere, suntem constrânşi să acceptăm o mulţime nedeterminată de arhetipuri, ne cuprinde totuşi mereu îndoiala în legătură cu măsura în care acestea ar putea fi cumva clar separate unele de celelalte. Ele se intersectează în asemenea grad şi au o asemenea capacitate de combinaţie, încât toate încercările de izolare noţională par lipsite de şansă. În plus, în opoziţie accentuată cu conţinuturile conştiinţei, inconştientul tinde să se personifice în mod unitar, ca şi cum ar avea doar un singur chip şi o singură voce. Datorită acestei însuşiri, inconştientul transmite o trăire unitară, căreia îi revin toate acele însuşiri la care fac aluzie enunţurile gnostice şi alchimice, precum şi multe altele.

După cum gnosticismul şi alte mişcări spirituale lasă să se vadă 441
limpede, există *a priori* şi în mod naiv tendinţa de a lua drept bune, ca să spun aşa, toate revelaţiile inconştientului şi de a crede că în ele se dezvăluie esenţa lumii, adică adevărul definitiv. Această presupunere, oricât de trufaşă ar părea la prima vedere, nu este chiar neîntemeiată, căci finalmente în manifestările spontane ale inconştientului se dezvăluie un psihic care nu e identic cu conştiinţa, ci eventual se diferenţiază considerabil de ea. E vorba de o activitate psihică existentă în mod natural care nu este nici deprinsă, nici arbitrară. Manifestarea inconştientului dezvăluie de aceea un teritoriu incognoscibil din om. Trebuie doar să facem abstracţie de determinarea exercitată de lumea înconjurătoare asupra limbajului oniric şi, de pildă, să înlocuim aeroplanul cu vulturul, maşina şi locomotiva cu monştrii, injecţia cu muşcătura şarpelui etc. spre a ajunge la limbajul cel mai general şi fundamental al mitologiei. Astfel ne racordăm

la imaginile primordiale care stau la baza tuturor actelor de gândire și care ne influențează în mod considerabil toate interpretările, chiar și pe cele științifice.[186]

442 În aceste forme arhetipale se exprimă ceva care are de-a face cel puțin cu esența misterioasă a unui psihic natural, adică a unui factor cosmic de prim rang. Spre salvarea cinstei psihicului obiectiv, devalorizat de luxuriança recentă a conștiinței, trebuie să accentuez mereu că fără psihic nu putem în genere constata existența lumii, nemaivorbind s-o cunoaștem. După tot ceea ce știm, e sigur că psihicul primordial nu are conștiință de sine. Aceasta s-a format în decursul dezvoltării, parțial coincidente cu epoca istorică.[187] Și astăzi mai cunoaștem triburi primitive a căror conștiință nu e prea îndepărtată de întunericul psihicului originar, și chiar în cazul omului civilizat se pot identifica numeroase rămășițe ale stării originare. Este chiar probabil că, ținând seamă de posibilitățile considerabile de diferențiere în continuare a conștiinței, aceasta se află încă pe o treaptă relativ joasă. Oricum, ea s-a dezvoltat și s-a autonomizat atât de mult, încât și-a uitat dependența de psihicul inconștient. Ea se fălește nu puțin cu această eliberare, dar trece cu vederea faptul că, deși aparent s-a eliberat de inconștient, este în schimb victima *noțiunilor pe care și le-a creat.* Diavolul a fost izgonit cu Belzebut. Dependența de cuvinte este chiar atât de puternică, încât un „existențialism" filosofic trebuie să intervină compensator și să trimită la o realitate existând în pofida cuvintelor; aceasta, evident, cu riscul ca din „existență", „existențial" etc. să apară deja alte cuvinte, despre care să se creadă că pot să capteze realitatea. Putem fi la fel de dependenți de cuvinte ca și de inconștient — și chiar și suntem. Progresul spre Logos este, într-adevăr, o mare cucerire, dar pe care trebuie s-o plătim cu instinctul, adică cu pierderea realității, în măsura în care depindem în mod primitiv de simple cuvinte. Deoarece cuvintele înlocuiesc lucruri, ceea ce în

186 Cf. PAULI, „Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler" (în *Naturerklärung und Psyche*).

187 Vezi în acest sens prezentarea remarcabilă a dezvoltării unei conștiințe într-un text vechi egiptean, tradus și comentat recent de JACOBSOHN: *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba.*

realitate doar nu pot să facă, ele capătă forme intensificate, devin ciudate, străine, capricioase şi se tranformă în ceea ce pacienţii schizofrenici numesc „cuvinte autoritare". Ia naştere pur şi simplu o vrajă a cuvintelor care impresionează peste măsură, căci straniul este resimţit deosebit de adânc şi de semnificativ. Aici tocmai gnosticismul oferă exemple pline de învăţăminte. Neologismele au tendinţa nu doar să se autonomizeze într-o măsură uimitoare, ci şi să înlocuiască ceea ce posedă o realitate pe care ele ar fi trebuit iniţial să o exprime.

Ruperea contactului cu inconştientul şi căderea sub tirania 443
cuvântului înseamnă un mare dezavantaj: conştiinţa cade din ce în ce mai mult în capcana activităţii sale discriminatoare, iar imaginea lumii se descompune astfel în nenumărate detalii, situaţie în care sentimenul iniţial al unităţii, indisolubil legat de unitatea cu psihicul inconştient, se pierde. Acest sentiment al unităţii care, sub forma teoriei despre corespondenţele şi simpatia dintre toate lucrurile, a dominat până târziu în secolul al XVII-lea chiar modul gândirii filosofice, a intrat abia astăzi, după o lungă submersiune, în orizontul ştiinţei, graţie descoperirilor psihologiei inconştientului şi parapsihologiei. Felul în care inconştientul se impune în câmpul vizual al conştiinţei, anume printr-o tulburare nevrotică a acesteia, nu numai că aminteşte de stările politico-sociale ale prezentului, ci apare chiar ca un fenomen parţial al lor. În ambele cazuri e vorba de o disociere analoagă, într-unul o scindare a conştiinţei lumii printr-o „cortină de fier", în altul, o scindare a personalităţii individuale. Această disociere se întinde peste întreaga lume, iar psihologic peste o puzderie de indivizi, a căror însumare dă naştere tocmai fenomenelor de masă corespunzătoare. În Vest, mai cu seamă factorul social al maselor, iar în Est, în principal tehnica sunt cele care subminează vechile rânduieli. Această dezvoltare îşi are originea mai întâi în dezrădăcinarea economică şi psihologică a populaţiilor industriale, care, la rândul lor, au apărut pe baza progresului rapid al tehnicii. Aceasta însă se sprijină evident pe o diferenţiere specială a conştiinţei, orientată raţional, care tinde să refuleze toţi factorii psihici iraţionali. De aici apare atât în individ, cât şi în popor o contrapoziţie care cu timpul se ascute, transformându-se în conflict deschis.

444 Un episod răsturnat, dar cumva asemănător s-a desfăşurat în mică măsură şi în plan spiritual în primele secole creştine. Dezorientarea spirituală a lumii romane a fost compensată de invazia creştinismului. Firește, spre a continua să existe, lumea romană a trebuit să se apere nu numai împotriva duşmanilor săi, ci şi împotriva propriilor revendicări care ţinteau prea departe, de pildă, între altele, şi împotriva gnosticismului. A trebuit să-şi raţionalizeze progresiv doctrina spre a putea zăgăzui revărsarea de iraţionalism. De aici a luat naştere de-a lungul secolelor acel mariaj între mesajul iniţial iraţional al lui Christos şi raţiunea umană, caracteristică spiritului apusean. În măsura în care raţiunea a început treptat să domine, s-a impus intelectul, revendicând autonomie. Şi după cum intelectul a luat în stăpânire psihicul, tot astfel s-a înstăpânit şi pe natură şi a dat naştere unei epoci ştiinţifico-tehnice, care a lăsat tot mai puţin loc omului natural şi iraţional. Astfel însă s-au pus bazele unei opoziţii interne care în zilele noastre ameninţă lumea cu haosul. Corespunzător situaţiei răsturnate, lumea subterană se ascunde azi în spatele raţiunii şi al intelectului, adică al unei ideologii raţionaliste care încearcă să se impună prin foc şi sabie sub forma unei credinţe îndărătnice care concurează cu aspectele cele mai întunecate ale unei *ecclesia militans*. În schimb, spiritul occidental creştin a devenit, printr-o stranie enantiodromie, apărătorul iraţionalului, prin aceea că, în ciuda paternităţii sale, nu a fost atât de doborât de raţionalism şi intelectualism, încât să renunţe la credinţa în drepturile omului, în special la credinţa în libertatea individului. Prin această libertate este însă garantată recunoaşterea de principiu a iraţionalului, în ciuda primejdiei unui individualism aflat mereu la pândă. De recursul la drepturile eterne ale omului este indisolubil legată credinţa într-o *ordine superioară*, nu doar din pricina faptului istoric că ideea centrală a lui Christos s-a dovedit a fi un factor de ordine cu o durată de multe sute de ani, ci şi pentru că Sinele, independent sub ce nume e gândit, compensează eficient stări haotice: el este *anthropos*-ul suprauman în care sunt decise libertatea şi demnitatea umană. Din acest unghi de vedere subestimarea şi disprețuirea gnosticismului nu mai sunt oportune.

Simbolismul lui, evident psihologic, ar putea azi să ridice punţi spre o înţelegere mai vie a tradiţiei creştine.

Dacă vrem să înţelegem psihologia figurii gnostice a lui Christos, 445
trebuie să amintesc de aceste transformări istorice, căci afirmaţiile *Faptelor lui Ioan* despre natura Domnului devin inteligibile abia atunci când le privim ca pe o expresie a trăirii unităţii originare, opuse pluralităţii amorfe a conţinuturilor conştiinţei. Christosul gnostic, a cărui figură este implicit sugerată în *Evanghelia după Ioan*, reprezintă unitatea originară a omului, ridicată la rangul ţelului mântuitor al dezvoltării. Prin „alcătuirea din nestatornicie", prin ordonarea haosului, unirea dizarmoniilor şi centrarea în punctul din mijloc, deci prin „mărginirea" multiplicităţii şi prin orientarea conştiinţei spre cruce, conştiinţa urmează să se unească din nou cu inconştientul, omul inconştient cu centrul său, care e totodată centrul universului, şi astfel să se atingă ţelul mântuirii şi înălţării omului.

Oricât de corectă ar putea fi această intuiţie, ea este şi primejdioasă 446
întrucât presupune o conştiinţă a Eului, capabilă de rezistenţă, care nu cedează tentaţiei de a se identifica cu Sinele. O astfel de conştiinţă a Eului apare, s-ar zice, încă relativ rar, după cum arată istoria: de regulă, există primejdia ca Eul să se identifice cu Christosul lăuntric, sprijinindu-se pe o falsă înţelegere a acelei *imitatio Christi*. Ceea ce însă echivalează cu o inflaţie, din care textul nostru ne-a dat o probă grăitoare. Spre a conjura această primejdie serioasă, Biserica n-a făcut prea mare caz de „Christosul din noi", ci cel mai mult de „ceea ce am văzut, auzit şi pipăit cu mâinile noastre", respectiv de evenimentul istoric „de jos, din Ierusalim". Aceasta este o atitudine înţeleaptă care ţine seamă în mod realist de primitivismul conştiinţei de-atunci ca şi de acela al conştiinţei moderne. Cu cât conştiinţa îşi aminteşte mai puţin de inconştient, cu atât mai mult creşte primejdia identificării cu acesta, şi astfel creşte primejdia inflaţiei care poate să cuprindă, cum am văzut, popoare întregi sub forma unei epidemii psihice. Dacă pentru această conştiinţă relativ primitivă Christos trebuie să fie „real", atunci nu poate să fie decât ca figură istorică şi ca entitate metafizică, dar nu ca un centru sufletesc aflat în vecinătatea primejdioasă a unui Eu uman. Dezvoltarea gnostică, sprijinită pe autoritatea

Scripturii, a pătruns atât de departe, încât Christos a fost într-adevăr recunoscut ca un fapt interior, adică sufletesc. Astfel a fost acceptată şi relativitatea figurii lui Christos, după cum formulează semnificativ textul nostru: „Căci atât timp cât încă nu te numeşti al meu, eu nu sunt ceea ce am fost". Eu însă voi fi ceea ce am fost, când te voi avea la mine." De-aici rezultă inechivoc că Christos a fost, într-adevăr, din vremuri imemoriale sau de dinaintea timpurilor, o totalitate, dar că el şi-a pierdut-o pentru om, sau şi-a dăruit-o[188], şi şi-o poate redobândi doar prin reintegrarea omului. Totalitatea sa este dependentă de om: „vei fi, ca pricepător, asemenea mie". Această concluzie inevitabilă arată limpede primejdia. Eul s-a contopit cu Sinele, adică necunoscându-se pe sine, a devenit cu toată insuficienţa şi întunericul din el un dumnezeu care se consideră superior semenilor săi neiluminaţi. El s-a identificat cu propria sa concepţie despre „omul superior", fără să-şi dea câtuşi de puţin seama că această figură este, după propria lui definiţie, o alcătuire de forţe venind din dreapta şi forţe venind din stânga, de puteri, stăpâniri, „demoni", ba chiar diavolul însuşi face parte din ea. O asemenea figură este absolut ininteligibilă şi este o „taină înfiorătoare", cu care e mai bine să nu ne identificăm atâta timp cât suntem cu mintea întreagă. Ar fi suficient să se ştie că o astfel de taină există şi că omul se află undeva în apropierea ei, dar că ar trebui să se ferească a-şi confunda Eul cu ea. Dimpotrivă, confruntarea cu întunericul din el ar trebui să-l avertizeze nu doar împotriva identificării, ci şi să-l sperie salutar de ceea ce e capabilă o fiinţă umană să facă. Contradicţia neliniştitoare a naturii sale omul o poate domina nu prin propriile-i puteri, ci doar prin experienţa unui proces independent de el, adică neinfluenţat sufleteşte de el.

447 Dacă există, în genere, un astfel de proces el trebuie să fie experimentabil. Experienţa mea de mai multe decenii cu numeroşi indivizi, ca şi aceea a altor multor medici şi psihologi, abstracţie făcând

188 Această interpretare ar trebui să fie implicit conţinută în pasajul kenotic (*Filipeni* 2,5 şi urm.): „Gândul acesta să fie în voi care era şi în Christos Isus, care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu. Ci s-a deşertat (ἐκένωσεν, *exinanivit*) pe Sine, chip de rob luând." [Biblia de la Zürich.]

de afirmaţiile terminologic, ce-i drept, diferit formulate, dar în esenţă coincidente ale tuturor marilor religii şi — *last not least* — ale fenomenologiei aşa-numitului şamanism, care anticipează pe o treaptă arhaică simbolismul alchimic al individuaţiei[189], confirmă apariţia şi existenţa unui factor de ordine compensator, independent de conştiinţa Eului, a cărui natură transconştientă nu este mai miraculoasă decât ordinea dezintegrării radiumului sau adaptarea unui virus la anatomia şi fiziologia omului[190], ori simbioza plantă–animal. Este însă admirabil că omul poate să aibă cunoştinţe conştiente şi reflexive despre aceste procese ascunse, în vreme ce animalele, plantele şi corpurile anorganice sunt aparent lipsite de aşa ceva. Însă şi pentru un atom de radium ar fi probabil o trăire extatică aceea de a şti că momentul descompunerii sale este precis determinat sau pentru un fluture să recunoască floarea care îi asigură reproducerea şi care s-a îngrijit în prealabil de tot ceea ce e necesar în acest scop.

Experienţa numinoasă a procesului de individuaţie este pe o 448
treaptă arhaică problema şamanului şi a vraciului, mai târziu a medicului, profetului şi preotului, iar, în fine, pe treapta civilizaţiei, aceea a filosofiei şi a religiei. Trăirile legate de boală, de tortură, de ucidere şi de vindecare ale şamanului conţin pe o treaptă superioară ideea de jertfă, de restaurare totală, de transsubstanţiere şi de înălţare la rangul de om pneumatic, într-un cuvânt de apoteoză. Liturghia este suma şi chintesenţa unei dezvoltări de mii de ani care, odată cu lărgirea şi adâncirea progresivă a conştiinţei, face treptat din experienţa iniţial izolată a unui individ, predispus în mod specific, bunul comun al unui grup mai mare. Procesul psihic care stă la bază rămâne o taină şi ea este intuitivizată şi reprezentată insistent prin „mistere" corespunzătoare sau prin „sacramente" sprijinite de învăţături, exerciţii, meditaţii şi acte sacrificiale, care îl fac pe mistagog să pătrundă atât de departe în sfera misterului, încât să-şi poată întru câtva conştientiza relaţia intimă cu evenimentele mitice. Vedem astfel,

189 A se compara aici prezentarea cuprinzătoare a lui ELIADE, *Le Chamanisme.*

190 Trimit la conferinţa Prof. PORTMANN [*Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung*], ţinută la sesiunea Eranos din 1952.

bunăoară, cum în vechiul Egipt, osirificarea[191], care inițial era o prerogativă regală, s-a extins treptat la persoanele nobile, pentru ca spre sfârșitul tradiției vechi egiptene să ajungă apanajul fiecărui individ. Misterele inițial închise și ascunse ale sferei grecești se lărgesc de asemenea treptat, devenind trăiri colective, iar în epoca imperială ținea, ca să zic așa, de sportul turiștilor romani să se lase inițiați în mistere străine. Creștinismul, după câteva ezitări, a făcut din sărbătoarea misterelor o manifestare publică, deoarece problema lui specială era aceea de a introduce cât mai mulți oameni în trăirea misterului. Era deci inevitabil ca individul să aibă ocazia să-și conștientizeze propria transformare și condițiile psihologice necesare în acest scop, cum ar fi mărturisirea păcatelor și căința. Astfel s-a pus baza înțelegerii faptului că în cazul transsubstanțierii care avea loc în mister era mai puțin vorba de exercitarea unei acțiuni magice, cât de un proces psihologic; o înțelegere care în alchimie și-a croit drum de timpuriu și care privea faptul că acel *opus magnum* al ei era cel puțin alăturabil misterului ecleziastic, ba chiar că avea o semnificație cosmică în măsura în care astfel sufletul divin al lumii era eliberat din închisoarea materiei. După cum cred că am arătat, aspectul „filosofic" al alchimiei nu reprezintă altceva decât o anticipare simbolică a unor cunoștințe psihologice, care, se vede din exemplul lui GERARDUS DORNEUS, erau deja foarte avansate spre sfârșitul secolului al XVI-lea.[192] A fost însă nevoie de cecitatea epocii noastre intelectualiste spre a vedea în încercările alchimiei o chimie ratată, iar în concepția psihologică modernă o „psihologizare", adică o distrugere a misterului. După cum alchimiștii știau că producerea pietrei lor era un miracol care nu putea să aibă loc decât prin „concedente Deo", tot astfel psihologul modern e conștient de faptul că nu mai poate produce nimic decât o descriere, formulată în simboluri științifice, a unui fenomen psihic, a cărui natură reală este la fel de transconștientă ca și misterul vieții sau acela al materiei. El n-a explicat pe nicăieri misterul și astfel l-a făcut să se ofilească. L-a adus, potrivit

191 [Cf. NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, pp. 259 și urm.]
192 Cf. *Aion* [GW IX/2, par. 249 și urm.]

spiritului tradiţiei creştine, doar ceva mai aproape de conştiinţa individuală, vizibilizând pe bază de dovezi empirice realitatea şi experimentabilitatea procesului de individuaţie. Cu asta nu am spus nicidecum că propoziţia aşa-zisă metafizică trebuie considerată un fenomen psihic, că este „doar psihică", aşa cum le place criticilor mei să se exprime. Ca şi cum prin „psihic" s-ar constata ceva universal cunoscut! Oare nu i-a trecut nimănui prin minte că atunci când spunem „psihic" sugerăm simbolic obscuritatea cea mai densă pe care ne-o putem imagina? Ţine de ethosul cercetătorului putinţa de a recunoaşte momentul în care ajunge cu ştiinţa lui la capăt. Acest capăt este începutul unei cunoaşteri superioare.

IV
CUVÂNT INTRODUCTIV
LA VICTOR WHITE,
DUMNEZEU ŞI INCONŞTIENTUL

V
PREFAŢĂ LA ZWI WERBLOWSKY,
LUCIFER ŞI PROMETEU

VI
FRATELE KLAUS

IV
CUVÂNT INTRODUCTIV LA VICTOR WHITE, *DUMNEZEU ŞI INCONŞTIENTUL*[1]

Când cu mulţi ani în urmă mi-am exprimat dorinţa de a colabora 449
cu teologii, nu ştiam efectiv nimic şi nici nu visam în ce fel şi în ce măsură dorinţa avea să mi se împlinească. Cartea pe care am cinstea să o prefaţez aici este a treia publicaţie[2] cuprinzătoare, venită din direcţie teologică şi concepută în spiritul colaborării şi al efortului comun. În cei de-acum cincizeci de ani de muncă de pionierat, pe care îi am în spate, am avut parte de critică pozitivă şi negativă atât de abundentă, încât ştiu să apreciez orice încercare de colaborare pozitivă. Critica din această direcţie e constructivă şi de aceea binevenită.

Considerate superficial, psihoterapia psihopatologică şi medicală 450
sunt foarte departe de zona de interes special a teologului, şi de aceea e de aşteptat ca elaborarea unui limbaj comun, inteligibil de ambele părţi, să ceară un efort deloc neînsemnat. Pentru a realiza acest lucru e nevoie ca ambele părţi să dispună de anumite convingeri fundamentale. De acestea ţine în primul rând recunoaşterea faptului că obiectul eforturilor bilaterale este omul bolnav psihic, care suferă şi care are nevoie să fie luat în seamă atât din punct de vedere somatic, respectiv biologic, cât şi din punct de vedere spiritual, respectiv religios. Problema nevrozei se întinde de la sferă instinctuală tulburată

1 [Scris în germană în 1952 pentru cartea cu titlul *God and the Unconscious*. A apărut în germană în 1957.]

2 Cele două publicaţii anterioare sunt ale prof. HANS SCHÄR, *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs* şi *Erlösungvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*.

până la ultimele întrebări şi decizii privind concepţia despre lume. Nevroza nu este un fenomen încapsulat şi precis delimitat, ci o reacţie a *întregului* individ. O terapie pur simptomatică e interzisă aici, evident mai mult decât în bolile care sunt doar somatice, cu toate că şi acestea posedă întotdeauna o componentă psihică sau un fenomen secundar de natură psihică, dacă nu sunt chiar psihogene. Medicina recentă tocmai a început să ţină seamă de acest fapt, pe care psihoterapeuţii l-au evidenţiat de multă vreme. În ce mă priveşte, am făcut de multă vreme şi fac necontenit experienţa că o terapie orientată doar biologic nu e suficientă şi că e nevoie de o completare de natură spirituală. Medicul psiholog înţelege limpede acest lucru în cazul *viselor* care ca enunţuri ale inconştientului joacă un rol deloc neglijabil în terapie. Cine lucrează aici onest şi în spirit critic trebuie să recunoască faptul că înţelegerea viselor nu e un lucru simplu, ci pretinde reflecţii care trec mult dincolo de punctele de vedere pur biologice. Apariţia incontestabilă a motivelor arhetipale în vise este cauza pentru care oricine încearcă în mod serios să înţeleagă cu adevărat visele nu poate evita informarea în domeniul istoriei de idei. Asemănarea anumitor motive onirice cu mitologemele este atât de mare, încât ele pot fi considerate nu doar similare, ci chiar identice. Prin această constatare nu doar visul este ridicat în contextul mai larg al mitologemului, ci întreaga problematică a mitologiei este pusă în legătură cu viaţa sufletească a individului. Dar de la mitologeme la enunţul religios nu e decât un pas. În vreme ce figurile mitice apar ca scheme palide şi relicve ale unei vieţi trecute şi înstrăinate, enunţul religios reprezintă o trăire nemijlocit numinoasă. El este un *mitologem viu.*

451 Aici modul de gândire şi de exprimare al practicianului în raport cu acela al teologului se loveşte de greutăţi. Teologul — dacă e pe cale să dogmatizeze sau să „demitologizeze" Evanghelia — nu vrea să audă de „mit", căci i se pare că o astfel de noţiune îi devalorizează enunţul religios, în al cărui grad maxim de adevăr el crede. Practicianul orientat spre ştiinţele naturii nu leagă noţiunea de mit de nicio reprezentare valorică. Pentru el mitul înseamnă „enunţ despre procese desfăşurate în inconştient", la fel ca enunţul religios. El nu are niciun mijloc să decidă dacă ultimul este „mai adevărat" decât

mitologemul, căci el nu vede între ele decât o diferenţă de grad de vitalitate. Aşa-numitul enunţ religios este încă numinos, însuşire pe care mitul, în schimb, a pierdut-o deja în mare măsură. Practicianul ştie că obiceiurile şi formele „sfinte" de odinioară s-au învechit şi alte figuri au devenit numinoase.

Teologul poate să-l acuze pe practician că acesta dispune de mij- 452
loacele de a decide în problema adevărului — şi se referă la adevărul revelaţiei — dar că nu vrea să le folosească. La o astfel de acuză, practicianul întreabă cu toată modestia: despre care din numeroasele adevăruri revelate e vorba şi unde este dovada că o concepţie cuprinde un adevăr mai mare decât alta? Nici creştinii înşişi nu sunt în această privinţă uniţi. În vreme ce ei discută în contradictoriu, medicul se ocupă de un caz urgent şi nu poate aştepta ca schismele secularizate să se împace, ci recurge fără multă vorbă la ceea ce e viu şi deci eficient pentru pacient. El nu poate, firește, să-i prescrie acestuia reţeta unui sistem oarecare socotit viabil, ci trebuie să încerce prin căutare răbdătoare şi plină de grijă să găsească acel lucru prin care bolnavul să simtă o vivacitate salutară şi generatoare de totalitate. Medicul nu se poate ocupa de la început de măsura în care acest aşa-zis adevăr are ştampila valabilităţii oficiale. Dacă însă bolnavul se poate regăsi prin el şi se poate astfel din nou întrema, atunci problema confruntării dintre „cunoaşterea" individuală — sau cum vrem să mai numim noua concepţie sau evenimentul însufleţitor — şi opiniile şi convingerile general valabile va deveni o problemă vitală. Individualul singur izolează, iar bolnavul nu este niciodată vindecat atunci când este lăsat să devină un simplu individualist. În acest caz el rămâne în continuare un nevrotic lipsit de relaţie şi înstrăinat de societatea lui. Chiar şi psihologia pulsională, exclusiv personală a lui FREUD, s-a văzut obligată să se confrunte cel puţin în sens negativ cu adevărurile general valabile, cu acele străvechi „représentations collectives" ale societăţii umane. Materialismul ştiinţific nu este nicidecum o chestiune filosofică sau religioasă privată, ci o problemă de stat, cum s-a văzut ulterior. Ţinând seama de importanţa neobişnuită a aşa-numitelor adevăruri generale, confruntarea „cunoştinţelor" individuale cu convingerile sociale este o necesitate inevitabilă. După cum bolnavul,

cu specificul său individual, trebuie să intre în legătură cu societatea, tot atât de urgent este ca opiniile dobândite prin cercetarea inconştientului să fie comparate cu adevărurile generale şi să fie puse în corelaţie reciprocă cu ele.

453 Mi-am consacrat acestui efort o bună parte a operei vieţii mele. Mi-am dat limpede seama de la început că nu aş fi putut rezolva singur niciodată această problemă. Deşi sunt în măsură să reprezint faptele psihologice, totuşi obligaţia de a iniţia procesele de asimilare necesare în cazul confruntării cu „les représentations colectives" îmi depăşeşte cu mult puterile. Pentru asta e nevoie de colaborarea mai multor persoane, şi în special a acelora care sunt reprezentanţii adevărurilor generale, anume a teologilor. În afară de medic, ei sunt singurii care au a se ocupa profesional de sufletul omenesc, cu excepţia educatorilor. Aceştia însă se limitează la copiii care, de regulă, au de suferit doar indirect, prin părinţi şi educatori, de pe urma problematicii timpului. Pentru teolog ar trebui să fie important să ştie ce se petrece în sufletul unui adult, iar un medic conştient şi responsabil trebuie să presimtă rolul nemaipomenit de mare pe care îl joacă în economia sufletească atmosfera spirituală.

454 Trebuie să mărturisesc cu recunoştinţă că dorita şi de mult sperata cooperare a devenit realitate. Ceea ce atestă această lucrare care vine, nu doar cu înţelegere intelectuală, ci şi cu bunăvoinţă, în întâmpinarea solicitării psihologiei medicale. Doar un optimism lipsit de simţ critic ar putea aştepta ca această venire în întâmpinare să fie o „love at first sight". Punctele de pornire sunt prea depărtate şi prea diferite, iar drumul până la locul întâlnirii este prea lung şi anevoios pentru ca o înţelegere să se producă necondiţionat. În ce mă priveşte, eu nu mă încumet să aflu ce anume înţelege teologul greşit sau nu înţelege deloc din punct de vedere empiric, căci am destule de făcut spre a învăţa să-i apreciez corect premisele teologice. Dar cred să fi înţeles că una dintre dificultăţile principale stă în faptul că teologul şi practicianul vorbesc aparent aceeaşi limbă, dar în realitate această limbă bate înspre două aspecte diferite *toto coelo*. Amândoi pot folosi aparent aceeaşi noţiune, dar trebuie apoi să recunoască, spre uimirea lor, că vorbesc de lucruri complet diferite. Să luăm, de pildă,

noţiunea de „Dumnezeu". Teologul va presupune firește că e vorba de *Ens Absolutum metafizic*. Practicianul, în schimb, nu are nici pe departe în vedere o ipoteză atât de vastă şi care îi pare absolut imposibilă, ci se referă la un simplu enunţ, cel mult un motiv arhetipal care preformează astfel de enunţuri. Prin „Dumnezeu" el îi poate înţelege pe Jahve, Allah, Shiva sau Huizilopochtli. Calităţile divine de atotputernicie, omniscienţă, veşnicie etc. sunt pentru practician enunţuri care însoţesc, mai mult sau mai puţin regulat, ca simptome sau sindroame arhetipul. Practicianul acordă numinozitate imaginii lui Dumnezeu, adică acţiune zguduitoare, pe care la început o consideră realitate şi eventual încearcă s-o explice raţional de o manieră mai mult sau mai puţin improprie. Ca psihiatru, el este suficient de insensibil încât să fie profund convins de relativitatea unor astfel de enunţuri. Ca naturalist, este în primul rând interesat de stabilirea unor realităţi şi regularităţi psihice, cărora le acordă o greutate disproporţionat de mare faţă de posibilităţile ideale. „Religio" rezidă pentru el în constatarea de fapte observabile şi demonstrabile, pe care le descrie şi le delimitează precum mineralogul probele de pietre şi botanistul plantele sale. El ştie că dincolo de fapte demonstrabile nu poate să ştie nimic, ci doar cel mult să viseze, şi consideră imoral să confunde visul cu ştiinţa. Nu contestă ceea ce nu poate să afle şi nu va afirma în niciun caz că poate demonstra cu fapte lucruri în care nu crede. Mi s-a reproşat adesea că doar visez la arhetipuri. Acestor critici care se pripesc trebuie să le amintesc însă că a existat, cu mult înainte ca eu să vorbesc despre arhetipuri, o cercetare comparată a motivelor. Faptul că apar motive arhetipale în psihicul oamenilor care n-au auzit niciodată de mitologie poate să ştie oricine care a cercetat formaţiuni delirante schizofrene — asta dacă răspândirea universală a anumitor mitologeme nu i-a deschis chiar şi mai înainte ochii în această privinţă. Ignoranţa şi obtuzitatea, chiar dacă ultima este de natură politică, n-au fost niciodată argumente suficiente din punct de vedere ştiinţific.[3]

3 Unei filosofii marxiste nu-i convine desigur că psihicul nu e o *tabula rasa*, ci că aduce cu sine condiţii la fel de instinctive ca şi viaţa somatică. Sufletul poate fi,

455 Trebuie să mă mulţumesc să descriu punctul de vedere, credinţa, năzuinţa, speranţa şi dragostea practicianului care culminează, toate, în găsirea şi constatarea faptelor demonstrabile şi în explicarea lor ipotetică şi să trimit în ce priveşte perspectiva teologică la expunerile competente ale autorului acestei cărţi.

456 E de înţeles că atunci când există astfel de diferenţe de puncte de vedere apar nenumărate ciocniri *in concreto*, de natură mai mult sau mai puţin esenţială. Esenţiale ele sunt mai ales acolo unde există ameninţarea încălcării unui domeniu de către altul. Un astfel de caz îl reprezintă critica mea la teoria despre „privatio boni" [„lipsa binelui"]. Aici teologul se poate teme, cu o anumită îndreptăţire, de violarea spaţiului său de către practician. Aceste discuţii au lăsat urme în carte, după cum cititorul va putea să constate. De aceea pot uza în acest caz de dreptul la critică, pe care autorul mi l-a garantat în mod generos, şi să-i prezint cititorului punctul meu de vedere.

457 N-aş fi crezut niciodată că voi ajunge cândva să mă ciocnesc în munca mea practică de o problemă aparent atât de îndepărtată ca *privatio boni*. Destinul a vrut însă să tratez un pacient cu studii superioare, căruia îi scăpaseră tot felul de fapte dubioase şi discutabile din punct de vedere moral. S-a dovedit a fi un adept fervent al lui *privatio boni*, căci aceasta se mula perfect pe concepţia lui: răul în sine nu reprezintă nimic, e doar o simplă umbră, o neînsemnată şi trecătoare micşorare a binelui, ca atunci când trece un nor prin faţa soarelui. Acest domn se declara credincios protestant şi nu ar fi avut niciun motiv să invoce o *sententia communis* a Bisericii catolice, dacă aceasta nu ar fi fost binevenită pentru liniştirea conştiinţei sale. Acest caz m-a determinat iniţial să mă confrunt cu *privatio boni* şi cu aspectul său psihologic. Pentru practician e de la sine înţeles că aspectul metafizic al unei asemenea doctrine nu contează, el ştiind că are de-a face doar cu judecăţi morale, nu cu substanţe. Noi spunem *dintr-un anumit punct de vedere* că ceva e bun sau rău, e sus sau jos, e la dreapta sau la stânga, e luminos sau întunecat etc. Situaţie în care

ce-i drept, mutilat ca şi trupul. Dar nici măcar pentru marxism o astfel de perspectivă n-ar fi plăcută.

teza este tot atât de efectivă, respectiv de reală, ca şi antiteza.[4] Nu-i va trece nimănui prin cap — decât doar în condiţii absolut speciale şi în anumite scopuri — să numească răceala, o căldură diminuată, adâncimea, o înălţime diminuată, dreapta, o stângă diminuată. După această logică, binele ar putea fi socotit o diminuare a răului. Un psiholog ar considera acest mod de exprimare cam pesimist, dar din punct de vedere logic n-ar avea nimic de obiectat. În loc de 99, cineva ar putea spune, de n-ar fi prea incomod, 100 minus 1. Dar dacă acesta, în calitate de ins moral, s-ar surprinde că încearcă să ascundă o acţiune imorală, considerând-o optimist ca fiind o anumită diminuare a singurului bine real sau ca o „lipsă accidentală de perfecţiune", atunci el ar trebui să se cheme imediat la ordine. Discernământul lui ar trebui să-i spună: dacă într-adevăr răul tău nu e decât o umbră ireală a binelui tău, atunci şi aşa-zisul tău bine nu e decât o umbră ireală a răului tău real. Dacă el nu gândeşte astfel, atunci se minte pe sine şi asemenea autominciuni au urmări nevrotice, adică disociative, ca de pildă sentimente de inferioritate cu toate fenomenele lor secundare cunoscute.

Din aceste motive m-am văzut silit să contest ideea că *privatio boni* 458
are valabilitate în domeniul empiric şi, din aceleaşi motive, critic propoziţia dedusă din *privatio boni*: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine"[5], căci astfel, pe de-o parte, i se ia omului posibilitatea de a produce ceva bun, pe de alta, îi este dată puterea seducătoare a răului. Singura demnitate care-i rămâne e aceea a îngerului căzut. Cititorul meu va observa că eu înţeleg la propriu această propoziţie.

Critica e posibilă doar la adresa unor obiecte psihice, adică a unor 459
reprezentări şi noţiuni, dar nu la adresa unor mărimi metafizice. Acestea se confruntă doar cu ele însele. *Critica mea e valabilă doar în interiorul domeniului empiric*; în schimb, în domeniul metafizic

4 O încercare recentă de a considera răul ca o „descompunere" a binelui nu schimbă cu nimic situaţia. Un ou stricat e, din păcate, la fel de real ca unul proaspăt.

5 [„Tot binele de la Dumnezeu, tot răul de la om."] Corectitudinea acestei propoziţii îmi pare atacabilă, căci nu poate fi făcut Adam răspunzător pentru răutatea şarpelui.

binele poate fi o substanţă, iar răul un μη ον. Nu cunosc niciun fapt experimental capabil să ajungă la o asemenea constatare, de aceea practicianul trebuie să păstreze în acest caz tăcerea. S-ar putea totuşi întâmpla ca aici, precum şi în cazul celorlalte enunţuri metafizice, în special în acela al dogmelor, să existe factori arhetipali, adică eficienţi psihic, preformaţi din timpuri imemoriale, care ar fi accesibili cercetării empirice. Cu alte cuvinte, ar putea să existe o tendinţă psihică preconştientă care, independentă de timp şi spaţiu, să producă necontenit enunţuri de acest fel, după cum e cazul mitologemelor, al motivelor folclorice şi al formaţiunilor simbolice individuale. Mi se pare însă că materialul experimental existent, privitor la o determinare arhetipală a lui *privatio boni*, nu permite, cel puţin după câte ştiu eu, o decizie inechivocă. Distincţii *morale* clare sunt — sub rezerva unor erori — cuceriri recente ale omenirii civilizate, de aceea ele sunt adesea aşa de neclare şi nesigure, diferite de alte structuri opozitive care au o natură incontestabil arhetipală şi reprezintă, în genere, condiţii indispensabile pentru cunoaştere, cum ar fi platonicianul, ταὐτὸν – θάτερον („acelaşi" şi „celălalt").

460 Ca orice ştiinţă empirică, şi psihologia mea are nevoie de noţiuni auxiliare, de ipoteze şi modele. Teologul ca şi filosoful face lesne greşeala de a vedea în asta ipostazieri metafizice. Atomul, despre care vorbeşte fizicianul nu este o ipoteză metafizică, ci un *model*. Tot aşa, noţiunile mele de arhetip sau de energie psihică nu sunt decât reprezentări auxiliare care pot fi oricând schimbate cu formulări mai bune. Noţiunile mele empirice ar fi, din unghi filosofic, nişte monştri logici, iar ca filosof, eu aş fi o tristă figură. Bunăoară, în perspectivă teologică, noţiunea mea de anima ar fi expresia unui gnosticism înfloritor, motiv pentru care eu şi sunt adesea integrat gnosticilor. Procesul de individuaţie dezvoltă în întregime un simbolism care se înrudeşte strâns cu reprezentări folclorice, gnostice, alchimice, „mistice" de tot felul şi — *last not least* — şamanice. Dacă se compară astfel de materiale, se vede cum prezentarea lor mişună de dovezi „exotice", „aduse de departe", iar cine nu citeşte o carte, ci doar o frunzăreşte, cade lesne în iluzia că are în faţă un sistem gnostic. În realitate însă procesul de individuaţie este acel proces biologic, fie simplu, fie

complicat, prin care orice fiinţă vie devine ceea ce, de la bun început, este determinată să fie. În cazul omului acest proces se exprimă, firește, atât psihic, cât şi somatic. El produce, bunăoară, pe latura psihică acele fenomene cuaternitare cunoscute, ale căror paralele pot fi găsite atât în ospicii, cât şi în gnosticism, precum şi în alte exotisme, nu în ultimul rând în alegorismul creştin. Nu e deci vorba de speculaţii mistice, ci de observaţii clinice şi de interpretarea lor prin comparaţie cu fenomene înrudite din alte domenii. Nu este de atribuit fanteziei unui specialist în anatomie comparată faptul că el descoperă relaţii apropiate între scheletul uman şi anumiţi antropoizi africani, de care profanul n-a auzit niciodată nimic.

E curios că criticii mei, cu puţine excepţii, trec sub tăcere că eu ca 461
medic pornesc de la fapte empirice, a căror verificare e la îndemâna oricui. Ei mă critică de parcă aş fi un filosof sau un gnostic care ar pretinde că dispune de o cunoaştere supranaturală. Ca filosof şi ca eretic cu înclinaţii speculative sunt, firește, uşor de bătut. Din acest motiv se preferă să fie trecute cu vederea sau negate cu superficialitate faptele descoperite şi dovedite de mine. Dar eu ţin în primul rând la fapte, şi nu la o terminologie provizorie sau la premisele unor teoretizări. Existenţa arhetipurilor nu poate fi evacuată din lume susţinând că nu ar exista reprezentări înnăscute. Eu n-am afirmat niciodată că arhetipul în sine este o reprezentare, ci am arătat explicit că îl consider o modalitate lipsită de conţinut precis.

În condiţiile acestor felurite neînţelegeri, apreciez cu atât mai mult 462
înţelegerea autorului, al cărui punct de pornire e diametral opus aceluia al ştiinţelor naturii. El a încercat cu succes să empatizeze pe cât posibil cu modul de a gândi al unui practician, iar dacă încercarea nu î-a izbutit pretutindeni total, eu sunt cel mai puţin indicat să i-o iau în nume de rău, convins fiind că, fără să-mi dau seama, încalc în multe privinţe modul de gândire teologic. Astfel de neconcordanţe pot fi depăşite, ce-i drept, doar prin discuţii lungi, dar ele îşi au partea lor bună în măsura în care două sfere spirituale aparent incompatibile nu numai că se ating cu acest prilej, ci se şi însufleţesc şi se fertilizează reciproc. În acest scop e nevoie de multă bunăvoinţă de ambele părţi. În atare privinţă nu pot decât să-i aduc autorului laude necondiţionate.

El a preluat în mod corect punctul de vedere contrar şi, ceea ce pentru mine e deosebit de preţios, a ilustrat totodată extrem de instructiv punctul de vedere teologic. Medicul psihoterapeut nu-şi poate permite mult timp să ignore existenţa sistemelor terapeutice religioase — dacă religia poate fi într-o anume privinţă numită astfel —, după cum nici teologul, în măsura în care *cura animarum* [grija sufletelor] prezintă interes pentru el, nu poate să treacă cu vederea experienţele psihologiei medicale.

463 În domeniul tratamentului individual n-ar trebui, cred, să intervină dificultăţi serioase. Acestea sunt de aşteptat abia acolo unde începe confruntarea trăirii individuale cu adevărurile generale. În cazurile individuale această necesitate obişnuieşte să apară, dacă apare, abia după un timp mai îndelungat. În practică există nu puţine situaţii în care întreg tratamentul se desfăşoară în domeniul personal, fără ca să se ajungă vreodată la trăiri lăuntrice atât de clare, încât să fie urgent necesară o confruntare cu convingerile generale. În măsura în care pacientul rămâne ferm ancorat în cadrul unei credinţe confesionale, el va traduce această trăire în viziunea credinţei sale, chiar şi atunci când va fi atins sau zguduit de un vis arhetipal. Operaţia îi apare practicianului (dacă este un fanatic al adevărului), ce-i drept, problematică, dar ea poate fi inofensivă sau chiar să ducă la un rezultat bun, în măsura în care este *legitimă* pentru tipul uman respectiv. Obişnuiesc să-i îndemn pe elevii mei să nu-şi trateze pacienţii după acelaşi calapod: populaţia e stratificată istoric. Există în interiorul ei oamenii care din punct de vedere psihologic ar fi putut tot atât de bine să trăiască în anul cinci mii înainte de Christos, adică asemenea oameni care-şi mai pot rezolva cu succes conflictele, aşa cum se întâmpla cu şapte mii de ani în urmă. În Europa şi în toate ţările civilizate există numeroşi barbari şi oameni antici, precum şi un mare număr de creştini medievali. Există, în schimb, relativ puţini indivizi care au atins treapta de conştiinţă posibilă în condiţiile de azi. E de ţinut seamă şi că unii dintre noi aparţin mileniului al treilea sau al patrulea după Christos, adică sunt anacronici. Este de aceea psihologic absolut „legitim" ca un ins medieval să-şi rezolve azi conflictele la scara secolului al XIII-lea şi să-şi trateze umbra ca pe diavolul

întrupat. Orice alt procedeu ar fi, în ce îl priveşte, nefiresc şi fals, căci el este credincios precum creştinul secolului al XIII-lea. La un om care ţine temperamental, adică psihologic, de secolul XX, pondere au reflecţiile, care însă pentru reprezentantul medieval al speciei nu intră în discuţie. Cât de puternic este încă Evul Mediu la noi se poate vedea, între altele, şi din faptul că un adevăr atât de simplu precum acela al calităţii psihice a figurilor metafizice nu le poate intra oamenilor în cap. Şi nu e vorba aici de inteligenţă şi cultură sau de concepţie de viaţă, căci până şi materialistul nu poate să nu vadă în ce măsură Dumnezeu este o mărime psihică indispensabilă care nu pretinde un anumit nume, ci se lasă de bunăvoie desemnată şi prin raţiune, energie, materie sau chiar Eu.

Împrejurarea stratificării istorice trebuie să fie cu grijă luată în 464
calcul de către psihoterapeut, tot aşa eventual şi o capacitate latentă de dezvoltare, care însă nu trebuie presupusă ca fiind de la sine înţeleasă.

După cum pentru omul secolului al XVIII-lea consideraţiile raţio- 465
nale sunt evidente, tot aşa sunt pentru omul secolului XX cele psihologice. Pentru primul, o raţionalizare oricât de subţire înseamnă mai mult decât cea mai bună explicaţie psihologică, deoarece el nu poate gândi psihologic, ci poate doar opera cu noţiuni raţionale care nu trebuie să miroasă a metafizică, fiindcă aceasta este tabu. El îl va suspecta pe psiholog imediat de misticism, căci o noţiune raţională nu poate fi pentru el nici metafizică, nici psihologică. Rezistenţele faţă de punctul de vedere psihologic care consideră procesele psihice realităţi sunt toate, mă tem, de natură anacronică, inclusiv prejudecata psihologismului care, de asemenea, nu înţelege natura empirică a psihicului. Pentru omul secolului XX aceasta este o problemă de prim rang şi baza realităţii sale, căci el a înţeles o dată pentru totdeauna că fără observator nu există lume şi deci nici adevăr, fiindcă n-ar fi cine să-l poată constata. Singura garanţie directă a realităţii este observatorul. Chiar şi fizica, cea mai puţin psihologică dintre toate ştiinţele, şi tocmai ea, se loveşte în punctul decisiv de observator. Această cunoaştere îşi pune pecetea asupra secolului.

Pentru omul secolului XX ar fi anacronic, adică regresiv, să-şi 466
rezolve conflictele pe cale raţională sau metafizică, de aceea el şi-a

constituit „tant bien que mal" o psihologie, căci fără ea nu merge. Dacă nu vrea să riște să piardă contactul cu epoca lui, teologul, ca și specialistul în medicină somatică, ar face bine să ia serios în calcul această realitate. După cum pentru medicul de orientare psihosomatică nu este o sarcină prea ușoară aceea de a-și considera tablourile somatice obișnuite ale bolii și etiologia lor în lumina, neobișnuită pentru el, a psihologiei, tot astfel nici pentru teolog nu va fi o sarcină ușoară aceea de a-și adapta gândirea la noua realitate, adică la psihic, și în special la inconștient, pentru ca și el să poate ajunge astfel la omul secolului XX. Nicio artă, știință sau instituție care se ocupă de om nu se va putea sustrage influenței exercitate de dezvoltarea pe care au declanșat-o psihologii și fizicienii, chiar dacă i-ar opune acesteia prejudecățile cele mai îndărătnice.

467 Cartea Părintelui White are meritul de a fi prima scriere din direcție catolică ce se ocupă mai îndeaproape de influențele noilor cunoștințe empirice în domeniul reprezentărilor colective și care face o încercare serioasă de integrare. Cu toate că lucrarea se adresează în primul rând teologului, și psihologul, dar mai ales medicul psihoterapeut își vor putea extrage din ea foloase bogate în materie de cunoaștere.

V
PREFAȚĂ LA ZWI WERBLOWSKY, *LUCIFER ȘI PROMETEU*[1]

Autorul mi-a prezentat manuscrisul său cu dorința de a-i scrie 468
câteva cuvinte introductive. Deoarece în esență e vorba de o cercetare de istorie literară, nu mă simt competent să-mi exprim o părere în această privință. Autorul însă a înțeles corect că *Paradisul pierdut* al lui MILTON este, ce-i drept, în primul rând obiect de critică literară, dar în fond, și anume ca scriere confesivă, el nu are mai puțin a face cu anumite premise psihologice. El le-a atins doar în treacăt pe acestea — oricum, *expressis verbis* — și totuși atât de clar, încât se poate recunoaște motivul pentru care a făcut apel la preocupările mele psihologice. Nu pot să nu-i apreciez flerul, oricât de puțin ar fi *Divina Comedie* a lui DANTE sau *Messia* lui KLOPSTOCK ori opus-ul lui MILTON obiectul privilegiat al unui comentariu psihologic. El a observat evident că problematica lui MILTON s-ar preta bine să fie luminată din direcția de cercetare care reprezintă câmpul special al activității mele.

Este vorba de figura lui Satana care, pe de-o parte, ca motiv 469
tradițional, preocupă gândirea și creația religios poetice, iar, pe de altă parte, ca mitologem, reprezintă un enunț care a rămas constant de două mii de ani și care inițial a izvorât din procesul inconștient de devenire al imaginilor „metafizice". Aprecierea ar fi eronată dacă ar presupune că astfel de reprezentări provin dintr-o explicație raționalistă. Vechile imagini de zei, chiar ideea în general, ideea numinoasă în special își au originea în *trăire*. Pentru spiritul primitiv, ideea *apare*;

1 [Dactilogramă datată martie 1951. Cartea a apărut în engleză la Londra, 1952.]

ea nu e făcută. Gândirea intenționată și orientată constituie o cucerire umană tardivă. Astfel, imaginea numinoasă este mai degrabă expresia unor procese în sine inconștiente decât produsul unei concluzii raționale. Ca atare însă ea intră în categoria obiectelor psihologice și astfel se ridică problema premiselor ei psihice. Prin acestea trebuie să ne imaginăm un proces generator de simboluri, de întindere seculară, un proces care tinde să ajungă la conștiință și care începe în întunericul timpurilor preistorice cu imagini primordiale, așa-zis arhetipale, pe care dezvoltându-le și diferențiindu-le, le transpune treptat într-o formă conștientă. Istoria religiei occidentale poate să ilustreze cele spuse: mă refer la dezvoltarea istorică a dogmei, de care ține și figura lui Satana. Un arhetip cunoscut este, de pildă, triada divină care se pierde în negura timpurilor. În primele secole de după Christos reapare în formula trinității creștine (în versiune păgână: *Hermes ter unus*!). Nu este greu de văzut și că marea zeiță din Efes a renăscut în θεοτόχος. Această din urmă problemă, după sute de ani de aparentă latență, a ieșit din nou la suprafață prin *Conceptio immaculata*, iar mai recent prin *Assumptio*. Imaginea *mediatrix*-ei se rotunjește atingând aproape completitudinea antică, împrejurare în care s-ar cuveni să observăm că în spatele declarației solemne nu se află nicidecum o părere arbitrară a autorității papale, ci o mișcare anonimă a populației catolice. Tot așa, nenumăratele miracole marianice premergătoare sunt autohtone și, ca trăiri autentice și adevărate, izvorăsc direct din viața sufletească inconștientă a poporului.

470 Nu vreau să aglomerez inutil exemple, ci să sugerez doar că și figura lui Satana a parcurs, de la prima ei apariție imprecisă în textele veterotestamentare, o dezvoltare stranie, pentru ca în cele din urmă să ajungă în creștinism la o adevărată „înflorire". Ea a devenit în chip deslușit și inconfundabil personificarea principiului malefic, advers; ce-i drept, lucrul acesta nu s-a petrecut atunci pentru prima oară, căci cu secole mai înainte îi întâlnim pe egipteanul Seth și pe persanul Ahriman. S-a luat în considerare pentru diavolul creștin mai cu seamă influența persană. Cauza propriu-zisă a diferențierii acestei figuri o constituie conceperea lui Dumnezeu ca *summum bonum*, deosebită în chip pregnant de aceea veterotestamentară și care — din motive

de echilibru sufletesc — pretinde tocmai existența unui *infimum malum*. Pentru asta nu era nevoie de o concluzie logică, ci doar de tendința naturală și inconștientă spre echilibru și simetrie. Întâlnim de aceea încă de la CLEMENS ROMANUS interpretarea după care Christos este mâna dreaptă a lui Dumnezeu, iar diavolul cea stângă; pentru a nu mai vorbi de concepția iudeo-creștină care cunoștea existența a doi fii ai lui Dumnezeu, Satana, fiul cel mare, și Christos, fiul cel mic. Figura lui Satana s-a ridicat la o asemenea înălțime metafizică, încât, începând cu secolul al IV-lea, a trebuit să fie energic depotențată, și anume sub influența amenințătoare a maniheismului. Ceea ce s-a întâmplat printr-o reflecție de astă dată rațională (și sub forma totodată a unui spectacol sofistic), anume prin definirea răului ca o *privatio boni*. Fapt ce nu a împiedicat apariția în secolul al XI-lea (sub influență cathară), în multe locuri din Europa, a credinței că nu Dumnezeu, ci diavolul a creat lumea. Cu asta s-a impus arhetipul *demiurgului imperfect*, care în final s-a bucurat în gnosticism, sub o formă schimbată, de o recunoaștere specială. (Acest arhetip ar trebui căutat în *jester*-ul[2] cosmogonic primitiv.) Eradicarea ereticilor, care s-a întins până prin secolele al XIV-lea și al XV-lea, a adus o anumită liniște dar, odată cu Reforma, tipul Satanei a revenit mai intens în orizontul uman. Amintesc doar de JACOB BÖHME care a schițat un tablou al diavolului ce depășește cu mult ideea de *privatio boni*. La fel se poate spune despre MILTON. El face parte din aceeași atmosferă. În ce-l privește pe BÖHME, el n-a ieșit chiar direct din filosofia alchimică, azi atât de disprețuită, dar și-a luat câteva idei principale din ea, printre acestea, recunoașterea specială a lui Satana, care la MILTON s-a înălțat la rangul de figură cosmică de primă mărime și care, în calitate de mâna stângă (la CLEMENS), chiar s-a emancipat de rolul supunerii. MILTON merge mai departe decât BÖHME și-l confirmă pe diavol în rolul de adevărat *principium individuationis*; o semnificație pe care alchimiștii o intuiseră deja de multă vreme. Spre a da doar *un singur* exemplu: „Ascendit a terra in caelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Sic habebis gloriam totius

2 [Cf. JUNG, *Zur Psychologie der Trickstерfigur*, GW IX/1.]

mundi."[3] Astfel se exprimă o autoritate alchimică clasică, a cărei valabilitate se întinde pe cel puţin treisprezece secole de alchimie şi care se referă nu la Satana, ci la *filius philosophorum*, al cărui simbolism coincide cu acela al Sinelui, cum cred că am dovedit. Acel *filius* al achimiştilor este unul dintre modurile de manifestare ale lui Mercur, care este numit „duplex" şi „ambiguus" şi care ca „utriusque capax" („capabil de orice") este cunoscut şi în afara alchimiei. Jumătatea sa „întunecată" este într-o relaţie ce poate fi dovedită cu Lucifer.

471 Pe vremea când MILTON scria, aceste idei pluteau în aer, adică ţineau mai mult sau mai puţin de cultura generală şi existau câţiva maeştri care erau conştienţi de faptul că piatra lor filosofală nu însemna altceva decât *omul total*. Deja paralela Satana–Prometeu arată limpede că diavolul lui MILTON reprezintă o chintesenţă a individuaţiei umane şi intră astfel sub raza de acţiune a psihologiei. Această vecinătate s-a dovedit, după cum se ştie, primejdioasă nu doar pentru metafizica lui Satana, ci şi pentru aceea a altor figuri numinoase. Odată cu Luminismul, metafizica a început să se clatine, iar ruptura ivită atunci între ştiinţă şi credinţă n-a mai putut fi depăşită. Autonomia figurilor luminoase ale metafizicii a fost în oarecare măsură restaurată, ceea ce însă nu se poate afirma despre diavol. În *Faust*-ul lui GOETHE el a devenit „umbra" personală, familiară, a eroului năzuitor. Protestantismul raţionalist liberal l-a scos, ca să spun aşa, de pe ordinea de zi, iar ca figură dubioasă a Olimpului creştin, el a trecut în plan secund şi astfel s-a impus, într-un mod nu neavenit Bisericii, principiul: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine". Diavolul a rămas prizonierul psihologiei.

472 Există o regulă psihologică, după care arhetipul care şi-a pierdut ipostaza metafizică este identic cu conştiinţa individuală pe care o influenţează şi o remodelează în sensul său. Şi deoarece un arhetip posedă întotdeauna o anumită numinozitate, integrarea lui determină, de regulă, o inflaţie a subiectului. Corespunde necondiţionat aşteptării psihologice faptul că GOETHE îl numeşte pe Faust „supraom".

3 [„Se înalţă de pe pământ în cer, coboară din nou pe pământ şi primeşte puterea celor de sus şi a celor de dedesubt. Astfel vei avea slava întregii lumi." (Cf. *Tabula smaragdina*, ed. RUSKA.)]

Acest tip ajunge în epoca mai recentă, trecând prin NIETZSCHE, până departe în psihologia politică și dovedește astfel că se întrupează în om cu toate consecințele care se pot aștepta din partea unei atari preluări a puterii.

Deoarece indivizii umani nu sunt separați etanș, această inflație 473
contagioasă s-a răspîndit peste tot și a creat o mare nesiguranță de ordin moral și filosofic. De ea trebuie să se intereseze, din motive profesionale, medicul psiholog, și așa s-a ajuns la faptul memorabil că un psihiatru scrie un studiu critic despre *Paradisul* lui MILTON. Deoarece e vorba de o întâlnire extrem de nepotrivită, mi s-a părut că mă achit cel mai bine de sarcina mea, explicându-i oarecum pe îndelete cititorului binevoitor cum a ajuns diavolul în cabinetul de consultații al psihiatrului.

VI
FRATELE KLAUS[1]

474 În faţa mea se află o mică scriere a lui Pater ALBAN STÖCKLI O. M. Cap. *Viziunile fericitului Frate Klaus*. Cititorul binevoitor să nu se sperie! Dacă un psihiatru pune mâna pe pană, asta nu vrea să însemne necondiţionat că se pregăteşte să atace „psihopatologic" o figură venerabilă. E adevărat că psihiatrii au comis deja grave greşeli şi au abuzat de ştiinţa lor în locuri nepotrivite. Aici nu se va întâmpla nimic asemănător; nu urmează să se facă nicio analiză, să se pună niciun diagnostic, să se formuleze nicio aluzie semnificativă la eventualităţi patologice şi nu se va face nicio încercare de a-l apropia pe undeva sau cumva pe fericitul Niklaus von Flüe de clinica psihiatrică. Cu atât mai ciudat trebuie să-i apară cititorului faptul că tocmai un medic este acela care discută această scriere. Recunosc că aşa ceva e greu de explicat aceluia care nu cunoaşte opiniile mele demodate despre viziuni şi altele asemănătoare. În această privinţă sunt în bună parte mai neluminat şi mai conservator decât aşa-zisul public cultivat care, în stânjeneala lui filosofică, respiră uşurat când o autoritate competentă aduce viziunile la un numitor „corect" cu halucinaţiile, ideile delirante, maniile şi schizofrenia, şi cum se mai numesc toate aceste fenomene maladive. Din punct de vedere medical eu n-am nimic să-i obiectez Fratelui Klaus. Îl consider un om ceva mai neobişnuit, dar în niciun caz bolnav, un om înrudit cu mine: fratele meu

1 [Primă apariţie în *Neue Schweizer Rundschau*, Neue Serie I/4 (Zürich, 1933), pp. 223–229. Niklaus von Flüe — Fratele Klaus — a fost canonizat în 1947 de Papa Pius al XII-lea şi declarat patronul Elveţiei.]

Klaus. Ce-i drept, cam depărtat de mine printr-o distanţă de mai bine de patru secole, diferit prin cultură şi credinţă, prin acele lucruri neînsemnate din contemporaneitate, despre care credem întotdeauna că alcătuiesc o lume. Ele semnifică însă doar dificultăţi de limbaj, care nu împiedică nicidecum înţelegerea esenţialului sau o fac atât de puţin, încât am putut să mă întreţin în orice privinţă cu un om care era mult mai îndepărtat de mine decât fratele Klaus, respectiv cu un indian pueblo, prietenul meu Ochwia Biano (Iezerul), şi anume în limbajul primordial al oamenilor, acela al viziunii interioare. În ce îl priveşte pe fratele Klaus, nu e vorba de acea cunoscută figură istorică de la dieta cantonală din Stanz, ci de „prietenul lui Dumnezeu" care a apărut rareori pe scena lumii, în schimb a trăit concomitent o viaţă lungă în ţinuturile sufleteşti, de unde ne-a lăsat doar puţine mărturii despre ceea ce a ştiut şi a aflat acolo, prea puţine şi într-o limbă nearticulată, în aşa fel încât posteritatea are dificultăţi în a-şi face o idee despre viaţa lui lăuntrică.

M-a interesat întotdeauna să aflu ce anume face un eremit cât e 475
ziua de lungă. Mai putem astăzi să ne reprezentăm un anahoret în carne şi oase, unul care nu s-a ascuns pur şi simplu şi vegetează într-o stare de simplitate mizantropică? Excentrici, aşa cum există printre solitari şi printre bătrânii elefanţi care-şi sfidează cu resentiment instinctul gregar? Poate, oare, exista un om normal care să ducă o viaţă vie, profundă, fără un interlocutor vizibil, singur cu sine însuşi?

Fratele Klaus avea casă, femeie şi copii, şi nu ştim să fi existat 476
împrejurări exterioare care să-l fi determinat să se pustnicească. Singura cauză era o viaţă lăuntrică ciudată; trăiri pentru care nu sunt citabile doar cauze naturale, experienţe determinante care l-au însoţit din tinereţe, lucruri care i s-au părut mai preţioase decât existenţa umană obişnuită. Ele erau obiectul interesului său zilnic şi izvorul vivacităţii sale spirituale. Nu sună oare ca o anecdotă despre viaţa unui învăţat care s-a îngropat cu totul în ştiinţa lui, atunci când aşa-numitul *Tratat al pelerinului* relatează: „Şi el <fratele Klaus> începu din nou să vorbească şi grăi către mine: dacă nu mi-ar pricinui neajunsuri, aş vrea să te las să vezi şi cartea mea, din care învăţ şi în care caut arta acestei învăţături. Şi mi-a adus o figură, desenată ca o roată cu şase

spiţe..."[2] Evident, fratele Klaus *studia*, şi anume o „învăţătură" tainică, el căuta să înţeleagă şi să interpreteze lucrurile care i se întâmplaseră. Faptul că activitatea eremitului era ceva care aducea a studiu îl izbise probabil şi pe GUNDOLFINGEN[3], unul din cei mai vechi autori care s-au ocupat de subiectul nostru. Doar ne spune: „N-a învăţat el oare la şcoala înaltă a Duhului Sfânt acea reprezentare a roţii, pe care a pus să se picteze în capela sa şi prin care a lăsat să se reflecte ca într-o oglindă clară întreaga fiinţă a dumnezeirii?" Din aceeaşi şcoală înaltă sunt derivate „bunătatea, *învăţătura* şi *ştiinţa* lui"[4].

477 E vorba de aşa-numita viziune a Treimii care a fost de cea mai mare importanţă pentru viaţa lăuntrică a eremitului. După cele mai vechi relatări, a fost vorba de o apariţie de lumină de mare intensitate sub forma unui chip omenesc. În relatările de prima mână nu se vorbeşte de vreo „roată". Aceasta pare să fie un adaos ulterior, destinat să faciliteze înţelegerea. O piatră care cade într-o apă liniştită produce unde în cerc; tot aşa o viziune atât de bruscă şi impetuoasă determină un efect de lungă durată, la fel ca un şoc, şi cu cât viziunea iniţială e mai stranie şi mai impresionantă, cu atât asimilarea ei durează mai mult şi cu atât mai mare şi mai durabil e şi efortul spiritului de a o stăpâni şi a o integra cadrului înţelegerii omeneşti. O astfel de viziune este o „irumpere" violentă, în sensul propriu al cuvântului*, şi de aici obiceiul — am fi aproape tentaţi să spunem — dintotdeauna de a desena cercurile pe care le produce căderea unei pietre în apă.

478 Ce anume „a irupt" aici şi în ce constă „impresia" puternică? Una dintre cele mai vechi surse, biografia lui WÖLFLIN[5] povesteşte în acest sens următoarele:

2 [Din *Ein nützlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und seinem Bilger* (Nürnberg, 1488). Citat după STÖCKLI, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, p. 41.]

3 [HEINRICH GUNDOLFINGEN (1444–1490) din Konstanz, profesor la Facultatea pentru artişti din Freiburg i. Br., a scris în latină, la 1488, cea mai veche biografie a fratelui Klaus.]

4 DURRER, *Bruder Klaus* I, p. 434.

* În germană cuvântul *Einfall* are şi sensul abstract de idee bruscă, fantezie, capriciu, ceea ce explică circumstanţierea din sintagma imediat următoare (*N. t.*).

5 HEINRICH WÖLFLIN, numit Lupulus, canonic în domul din Berna, a scris în latină, pe la 1500, o biografie a fratelui Klaus, la cererea autorităţilor din Obwald. (STÖCKLI, *loc. cit.*)

Toţi cei care veneau la el erau în prima clipă umpluţi de spaimă. Despre pricina acestei spaime, obişnuia el însuşi să spună că văzuse o lumină pătrunzătoare care reprezenta un chip omenesc. La vederea lui, s-a temut că inima avea să i se spargă în bucăţele. De aceea, copleşit de spaimă, şi-a întors imediat faţa şi s-a prăbuşit la pământ. Din acest motiv faţa lui e pentru ceilalţi înspăimântătoare.[6]

În concordonanţă cu această relatare este şi aceea a umanistului francez KARL BOVILLUS, 1508 (deci cam la douăzeci de ani după moartea fratelui Klaus), care îi scria unui prieten:

Vreau să relatez despre o viziune care i-a apărut odată, pe cer, pe când era cufundat în rugăciune şi contemplare. Anume, a văzut forma unui chip omenesc cu o expresie înspăimântătoare pe faţă, plină de mânie şi ameninţare[7] etc.

Nu greşim deci presupunând că viziunea avea ceva extrem de înspăimântător. Dacă ne gândim că atitudinea spirituală a acelei vremi, şi în special a fratelui Klaus, nu lăsa loc la nicio altă interpretare în afară de aceea că această viziune reprezenta dumnezeirea însăşi, iar Dumnezeu însemna *summum bonum*, perfecţiunea pur şi simplu, atunci o astfel de viziune trebuia, tocmai prin contrastul său violent, să aibă un efect profund, răscolitor, a cărui situare în conştiinţă necesita ani de eforturi sufleteşti din cele mai intense. Prelucrată ulterior, această viziune a devenit aşa-numita viziune a Treimii. După cum presupune foarte corect STÖCKLI, „roata", respectiv cercurile au apărut sub influenţa cărţilor de rugăciune ilustrate, citite pe-atunci, şi în paralel cu ele. După cum am amintit mai sus, Fratele Klaus avea, se pare, o astfel de carte. Mai apoi, adică prin prelucrare spirituală ulterioară, s-au adăugat spiţele roţii ca şi cele şase cercuri secundare, aşa cum se vede în vechea reprezentare a viziunii din biserica parohială din Sachseln.

6 STÖCKLI, *Loc. cit.*, p. 34.

7 *Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge* (Wittenberg, 1528), p. 5, citat de: STÖCKLI, p. 34 (DURRER, *loc. cit.* I, p. 560).

479 Această viziune de lumină nu este singura pe care a avut-o fratele Klaus. El spunea că încă de pe când se afla în trupul mamei sale văzuse o stea care le depăşea în strălucire pe toate celelalte, şi chiar mai târziu văzuse adesea în singurătatea lui o stea absolut asemănătoare. Prin urmare, viziunea de lumină îi apăruse de mai multe ori în cursul vieţii. Lumină înseamnă „iluminare", înseamnă o „irumpere" iluminatoare. Dacă e să formulăm foarte prudent, va trebui să spunem că e vorba de o considerabilă tensiune de energie psihică, ce corepunde în mod evident unui conţinut inconştient foarte important. Un astfel de conţinut are un efect covârşitor şi fascinează conştiinţa. Această copleşitoare obiectivitate psihică a fost întotdeauna numită „daimon" sau „Dumnezeu", cu singura excepţie a vremurilor recente, când am devenit din punct religios atât de pudici (ferice de noi!), încât spunem în mod corect „inconştient", căci Dumnezeu a devenit pentru noi într-adevăr inconştient. Asta se întâmplă de fiecare dată cu toate lucrurile care, interpretate, explicate, dogmatizate, se acoperă în asemenea măsură de imaginile şi cuvintele oamenilor încât nu se mai văd. Ceva similar i se va fi întâmplat şi fratelui Klaus, motiv pentru care experienţa directă s-a năpustit asupra lui, stârnindu-i o spaimă nemaipomenită. Dacă viziunea lui ar fi fost atât de dulce şi de edificator profundă ca reprezentarea contemporană din Sachseln, atunci el n-ar fi răspândit în jur o asemenea spaimă.

480 „Dumnezeu" este experienţa primordială a omului, iar omenirea a făcut din vremuri imemoriale eforturi inimaginabile de a-şi reprezenta această experienţă incomprehensibilă, de a o asimila prin interpretare, prin speculaţie şi prin dogmă sau de a o nega. Şi ni s-a întâmplat mereu, şi continuă să ni se întâmple, să ştim prea multe despre „bunul" Dumnezeu şi să-l cunoaştem prea bine, aşa încât îl confundăm cu propriile noastre reprezentări, pe care le considerăm sacre fiindcă se pot justifica printr-o vechime de o mie de ani; o superstiţie şi o idolatrie la fel de grave ca şi iluzia comunistă, după care „Dumnezeu" poate fi eliminat prin educaţie. Chiar un teolog modern ca GOGARTEN[8] ştie foarte precis că Dumnezeu nu poate fi „decât bun".

8 [FRIEDRICH GOGARTEN, n. 1887, profesor de teologie sistematică la Göttingen; autor al scrierii *Die Kirche in der Welt*, 1948.]

Un om bun nu mă sperie — cum ar fi procedat, aşadar, GOGARTEN cu fericitul frate Klaus? Ar fi trebuit să-i explice că ce-a văzut el era tocmai diavolul.

Şi astfel ajungem în miezul dilemei arhicunoscute, privind felul în 481
care trebuie în genere evaluate astfel de viziuni. Eu aş propune să considerăm pe deplin valabil orice caz genuin. Dacă a fost o trăire copleşitoare a unui om atât de bun şi de înţelept ca fratele Klaus, atunci nu ezit să o numesc o adevărată şi autentică experienţă religioasă, chiar dacă dogmatic nu e chiar foarte corect. Marii sfinţi au fost, se ştie, nu rareori şi mari eretici, şi de aceea oricine are o experienţă directă a lui Dumnezeu se situează, fie şi puţin, în afara ordinii pe care o numim Biserică. Chiar şi aceasta ar fi apărut cu greu dacă Fiul lui Dumnezeu ar fi rămas un fariseu credincios legii, fapt care se uită uşor.

Există fără îndoială numeroşi smintiţi care au experienţe religioase, 482
şi nici lor nu le contest autenticitatea trăirii, căci ştiu că o asemenea experienţă pretinde un om total şi curajos, capabil să-i facă faţă corect. De aceea mi-e milă de cei care s-au distrus din această pricină şi n-am să-i fac de ruşine spunând despre ei că s-au împiedicat de un simplu psihologism. De asemenea, nu putem şti sub ce formă cineva îl cunoaşte pe Dumnezeu; căci există lucruri foarte ciudate, după cum există şi oameni ciudaţi, de pildă aceia care cred că se poate face o distincţie conceptuală între experienţa individual-umană a lui Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi. Ar fi desigur de dorit să se facă această distincţie, dar pentru asta ar trebui ca Dumnezeu să fie cunoscut în sine, ceea ce mi se pare cu neputinţă.

Viziunea fratelui Klaus este o experienţă primordială, autentică 483
şi corectă, de aceea, o sarcină specială pentru prelucrarea dogmatică. El s-a supus acestei sarcini cu fidelitate şi desigur cu mare efort, cu atât mai mult cu cât îi intrase spaima în oase, în aşa fel încât chiar şi străinii erau speriaţi. Nuanţa inconştient eretică ce se ataşează întotdeauna de viziunile genuine, neprelucrate există doar aluziv în viziunea Treimii, în prelucrare ea a fost însă extirpată cu succes şi astfel tocmai întregul afect şi ceea ce a impresionat cel mai puternic au dispărut fără urmă, fapt ce constituie o dovadă, fie şi negativă, în sprijinul interpretării noastre.

484 Că fratele Klaus şi-a explicat viziunea religioasă prin cele trei cercuri (ale aşa-numitei roţi) corespunde unui obicei străvechi al omenirii care urcă în timp până la roţile solare din epoca bronzului (în Elveţia au fost găsite mai multe) şi până la mandalele (desene cu cercuri, aşa-numitele roţi solare) de pe desenele rupestre rodeziene, datând poate din paleolitic. Le găsim în Mexic, India, Tibet şi China. Mandalele creştine se sprijină probabil pe AUGUSTIN şi pe explicaţia pe care el o dă despre Dumnezeu, utilizând un cerc. Posibil ca SEUSE să-şi fi luat reprezentările circulare, accesibile „prietenilor lui Dumnezeu", din această sursă. Dar chiar dacă toate aceste tradiţii ar fi fost suprimate şi nu s-ar mai fi păstrat niciun tratat cât de mic despre mandale, iar fratele Klaus n-ar fi văzut niciodată fereastra în formă de rozetă a vreunei biserici, el tot ar fi reuşit să-şi transpună sub formă de cerc marea lui trăire, căci întotdeauna şi pretutindeni s-a întâmplat aşa şi continuă să se întâmple.[9]

485 Am vorbit mai înainte de spiritul eretic. În noul fragment cu relatări vizionare, descoperit de STÖCKLI, se află o viziune care conţine o paralelă interesantă. Alătur fragmentele de text, spre o mai bună comparare a lor:

Atunci a intrat în palat un bărbat frumos, falnic, cu o expresie strălucitoare pe chip, îmbrăcat într-o haină albă ca un preot în odăjdii. Şi i-a pus amândouă braţele pe umeri şi l-a strâns la piept şi i-a mulţumit din toată inima sa plină de iubire arzătoare pentru că i-a venit în ajutor fiului său şi i-a fost acestuia de folos în clipele de restrişte...

Şi a intrat o femeie frumoasă, falnică în palat, şi era într-o rochie albă... Şi i-a pus amândouă braţele pe umeri şi l-a strâns cu putere la inimă cu o dragoste atât de copleşitoare fiindcă l-a ajutat pe fiul ei în clipele de restrişte...[10]

9 Mai multe despre asta poate găsi cititorul în HEINRICH ZIMMER, *Kunstform und Yoga*, precum şi în comentariul meu la *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, publicat împreună cu RICHARD WILHELM.

10 STÖCKLI, *loc. cit.*, pp. 20 şi urm.

Se vede fără doar şi poate că în această viziune e vorba de Dum- 486
nezeu-Tatăl şi de Fiul, precum şi de Maica Domnului. Palatul este cerul, unde locuieşte „Dumnezeu-Tatăl" şi unde locuieşte şi „Maica Domnului". În varianta păgână sunt neîndoielnic zeul şi zeiţa, după cum arată paralelismul lor absolut. Pentru experienţa mistică este caracteristică androginitatea lui Dumnezeu ca temei primordial. În tantrismul indian, din brahmanul lipsit de calităţi derivă masculinul Shiva şi feminina Shakti. Omul ca fiu al Tatălui ceresc şi al Mamei cereşti este o reprezentare care coboară până în epoca primitivă, şi în această viziune şi fericitul frate Klaus este aşezat în paralel cu Fiul lui Dumnezeu. Treimea din această viziune: Tatăl, Mama, Fiul este de fapt nedogmatică. Următoarea ei paralelă este absolut heterodoxă, trinitatea gnostică: Dumnezeu, Sophia, Christos. Biserica a suprimat însă natura feminină a Duhului Sfânt, la care mai trimite încă porumbiţa simbolică.

Trezeşte simpatie faptul că singurul mistic elveţian de marcă a avut 487
viziuni primordiale neortodoxe privind harul lui Dumnezeu şi a putut arunca o privire neclintită în adâncurile acelui suflet divin care cuprinde într-un singur arhetip simbolic toate confesiunile omenirii, pe care dogma le-a separat. Deoarece doresc cărţuliei Părintelui Alba Stöckli mulţi cititori atenţi, n-aş vrea să mai amintesc de „viziunea de la fântână", şi nici de viziunea „omului cu blana de urs"[11], deşi ele prezintă tocmai din punct de vedere simbolic aspecte foarte interesante, pe care însă nu vreau să le anticipez.

11 [Cf. Marie-Louise von Franz, *Die Visionen des Niklaus von Flüe.*]

VII
DESPRE RELAŢIA DINTRE PSIHOTERAPIE ŞI ASISTENŢA SPIRITUALĂ

VIII
PSIHANALIZA ŞI ASISTENŢA SPIRITUALĂ

VII
DESPRE RELAȚIA DINTRE PSIHOTERAPIE ȘI ASISTENȚA SPIRITUALĂ[1]

Doamnelor și Domnilor,

Impulsul decisiv în dezvoltarea mai nouă a psihologiei medicale 488
și a psihoterapiei se datorează într-o măsură mult mai neînsemnată curiozității cercetătorilor și cu mult mai mult problematicii sufletești urgente a pacienților. Medicina s-a ferit — aproape în opoziție cu trebuințele pacienților — să se atingă de problemele sufletești propriu-zise, pornind, nu întru totul incorect, de la premisa că acest domeniu aparține altor facultăți. Dar după cum unitatea biologică a ființei umane a silit medicina să facă tot mai multe împrumuturi de la cele mai diverse ramuri științifice, precum chimia, fizica, biologia etc., tot așa ea s-a văzut constrânsă să atragă în domeniul ei și psihologia experimentală.

În acest context era de la sine înțeles că tendința domeniilor 489
științifice adoptate avea să sufere o cotitură caracteristică: scopul în sine al lor a fost înlocuit cu problema aplicării practice la om. Astfel psihiatria, de pildă, și-a extras metode din tezaurul psihologiei experimentale și le-a integrat în edificiul spațios al psihopatologiei. Aceasta din urmă este de fapt o psihologie a fenomenelor sufletești complexe. Originile ei se află parțial în experiențele psihiatriei în sens restrâns, parțial în acelea ale neurologiei care, la început, includea și — potrivit condiției universitare — mai include încă, și domeniul așa-numitelor nevroze psihogene. Firește că, odată cu apariția

1 [Discurs ținut la Conferința pastorală alsaciană de la Strassbourg, din mai 1932.]

hipnotismului, s-a deschis în practică o prăpastie adâncă între specialiştii neurologi şi psihoterapeuţi. Proces inevitabil, căci neurologia este, de fapt, ştiinţa bolilor nervoase organice, în vreme ce nevrozele psihogene nu sunt boli organice în sensul obişnuit al cuvântului, după cum nu ţin nici de domeniul psihiatrului, care cuprinde exclusiv domeniul psihozelor. Nevrozele psihogene nu sunt nici boli mintale în sensul curent al cuvântului. Ele constituie mai degrabă un domeniu special curios, fără graniţe foarte precise, în care apar numeroase forme de trecere spre ambele direcţii, atât spre boala mintală, cât şi spre boala de nervi.

490 Caracteristica inconfundabilă a nevrozelor stă în aceea că ele au cauze sufleteşti şi pot fi vindecate prin mijloace exclusiv sufleteşti. Delimitarea şi cercetarea acestui domeniu special, care a fost deschis, pe de-o parte, din direcţie psihiatrică, pe de alta, din direcţie neurologică, au dus la o descoperire foarte incomodă pentru medicina ştiinţifică, anume la *descoperirea sufletului* ca factor etiologic, generator de boală. În cursul secolului al XIX-lea, medicina devenise, ca metodă şi teorie, o disciplină a ştiinţelor naturii şi îmbrăţişa aceleaşi premise filosofice ca şi acestea, respectiv cauzalismul şi materialismul. Sufletul ca substanţă spirituală nu exista pentru ea, după cum şi psihologia experimentală tindea să fie pe cât posibil o „psihologie fără suflet".

491 Cercetarea psihonevrozelor a dus la rezultatul inechivoc, după care *factorul psihic* este noxa, adică este cauza esenţială a stării de boală, el intrând astfel ca membru deplin în rândul altor cauze patogene cunoscute, precum ereditatea, constituţia, infecţiile bacteriene ş.a. Toate încercările de a reduce natura factorului psihic la alţi factori somatici s-au dovedit eronate. Mai multă şansă a avut încercarea de a reduce factorul psihic la noţiunea de *pulsiune*, împrumutată din biologie. Pulsiunile sunt, după cum se ştie, contrângeri fiziologice, foarte perceptibile, bazate pe funcţii glandulare, care, potrivit experienţei, determină sau influenţează procesele psihice. Ce era mai la îndemână decât a căuta noxa proprie nevrozelor psihice nu într-o noţiune mistică de suflet, ci într-o tulburare pulsională care, finalmente, ar fi putut fi rezolvată prin tratarea organică a glandelor?

Teoria freudiană a nevrozelor reprezintă, cum ştiţi, acest punct 492
de vedere. Explicaţiile ei se bazează esenţialmente pe tulburările pulsiunii sexuale. Şi concepţia lui ADLER se bazează pe noţiunea de pulsiune, şi anume pe tulburările pulsiunii afirmării de sine, care oricum are în bună măsură o natură mai apropiată de psihic decât natura fiziologică a pulsiunii sexuale.

Noţiunea de „pulsiune" e foarte departe de a fi fost lămurită 493
ştiinţific. Ea se referă la un fenomen biologic de o imensă complexitate şi reprezintă de fapt un X, adică doar o noţiune-limită cu conţinut nedeterminat. Nu vreau să intru aici în critica noţiunii de pulsiune, ci mai degrabă să iau în considerare posibilitatea ca factorul psihic să nu fie de fapt altceva decât, bunăoară, o combinaţie de pulsiuni care, la rândul lor, să se sprijine iarăşi pe funcţiile glandulare. Într-adevăr, putem vorbi de posibilitatea ca totalitatea pulsiunilor să cuprindă tot ceea ce numim psihic, deci ca psihicul însuşi să fie doar o pulsiune sau un conglomerat de pulsiuni, adică, în ultimul rând, o funcţie glandulară. Psihonevroza ar fi atunci o boală glandulară.

Dovada în acest sens însă lipseşte deocamdată şi încă nu s-a găsit 494
nici un secret glandular care să vindece o nevroză. Pe de altă parte, ştim din numeroase eşecuri că, în principiu, terapia organică a dat complet greş în cazul nevrozelor, în schimb, mijloacele psihice le-au vindecat, exact ca şi când acestea ar fi fost extrase glandulare. Prin urmare, după experienţa noastră de până acum, nevrozele pot fi influenţate, respectiv vindecate, nu de la capătul proximal al funcţiilor glandulare, ci de la capătul distal al psihicului, exact aşa ca şi cum psihicul ar fi o substanţă. Bunăoară, o explicaţie plauzibilă sau un cuvânt de consolare pot avea un efect terapeutic aproximativ care, în ultimă instanţă, poate influenţa chiar şi funcţia glandulară. Cuvintele rostite de medic nu sunt altceva decât vibraţii ale aerului, a căror natură specială este determinată de o stare psihică specială a medicului. Cuvintele influenţează numai fiindcă transmit un sens sau o semnificaţie. În asta rezidă influenţa. „Sens" însă este un *ce* spiritual. Din partea mea, îl putem numi ficţiune. Prin ficţiune însă influenţăm boala într-un fel infinit mai eficient decât prin preparate chimice, ba influenţăm chiar procesul biochimic din corp. Dacă ficţiunea se

formează în mine sau ajunge la mine *via* limbă, ea mă poate îmbolnăvi sau însănătoşi; ficţiuni, iluzii, păreri sunt lucrurile cele mai puţin tangibile, cele mai ireale ce se pot imagina, şi totuşi psihic sau chiar psiho-fizic sunt dintre cele mai eficiente.

495 Pe această cale a descoperit medicina sufletul. În mod onest, ea nu mai poate nega substanţa sufletească. Pulsiunea este recunoscută ca o condiţie a psihicului, după cum psihicul apare ca o condiţie a pulsiunii.

496 Teoriei lui FREUD ca şi celei a lui ADLER nu li se pot reproşa faptul că sunt psihologii pulsionale, ci că sunt unilaterale. Sunt psihologii fără suflet, adecvate oricui crede că nu are revendicări sau trebuinţe spirituale. Aici greşesc, firește, atât medicul, cât şi pacientul. Dacă aceste teorii apreciază infinit mai corect psihologia nevrozelor decât orice concepţie medicală anterioară, totuşi limitarea lor la factorul pulsional nu este suficientă pentru necesităţile sufletului bolnav. Interpretarea lor e prea ştiinţifică şi prea de la sine înţeleasă, prea puţin ficţională sau imaginativă, într-un cuvânt prea puţin dătătoare de sens: *doar semnificatul izbăveşte.*

497 Raţiunea cotidiană, bunul-simţ sănătos, ştiinţa ca un concentrat de „common sense", înaintează o bună bucată mai departe, dar nu mai departe de stâlpii de hotare ai realităţii celei mai banale şi ai mediocrei umanităţi normale. Ele nu dau, de fapt, niciun răspuns la problema suferinţei psihice şi la semnificaţia profundă a acesteia. Psihonevroza este, în înţelesul ultim, *o suferinţă a sufletului care nu şi-a găsit sensul.* Suferinţa sufletului produce toate creaţiile spirituale şi orice progres al omului spiritual, iar cauza suferinţei o constituie stagnarea spiritului, sterilitatea sufletească.

498 De-acum înainte, înarmat cu aceste cunoştinţe, medicul păşeşte pe un teren de care se apropie doar cu cea mai mare ezitare. Aici i se înfăţişează necesitatea de a transmite ficţiunea vindecătoare, semnificaţia spirituală, căci după ea tânjeşte bolnavul, dincolo de ceea ce îi pot oferi raţiunea şi ştiinţa. Bolnavul caută ceva care să-l emoţioneze şi să confere o formă plină de sens confuziei haotice din sufletul nevrozat.

499 Este medicul la înălţimea acestei sarcini? El îl va îndruma mai întâi pe pacient la teolog sau la filosof ori îl va lăsa în seama dezorientării

epocii. Ca medic, el nu este obligat de conştiinţa lui profesională să aibă o concepţie despre viaţă. Ce se întâmplă însă dacă îşi dă prea bine seama de cauzele care îl fac pe pacientul său să sufere, anume de faptul că acesta nu are parte de *iubire*, ci doar de sexualitate, că nu are *credinţă*, fiindcă e timorat de cecitate, că nu are *speranţă* fiindcă lumea şi viaţa l-au deziluzionat, că nu are *cunoaştere* fiindcă nu şi-a recunoscut propriul sens?

Numeroşi pacienţi refuză categoric să meargă la teolog. De filo- 500
sof nici nu vor să audă, căci istoria filosofiei îi lasă indiferenţi, iar intelectualismul este pentru ei mai pustiu decât deşertul. Şi unde sunt marii înţelepţi ai vieţii şi ai lumii care nu doar vorbesc de sens, ci care îl şi au? Pur şi simplu nu ne putem imagina un sistem şi un adevăr, care să-i dea bolnavului acel lucru de care el are nevoie în viaţă, anume credinţă, speranţă, iubire *şi cunoaştere*.

Aceste patru cuceriri ale năzuinţei umane sunt tot atâtea haruri, 501
care nu pot fi nici predate, nici învăţate, nici dăruite, nici primite, nici reţinute, nici câştigate, căci ele se leagă de o condiţie iraţională, sustrasă liberei voinţe, anume de *trăire*. Trăirile însă nu pot fi „făcute". Ele au loc, dar nu în chip absolut, ci, din fericire, în chip relativ. *Ne putem apropia de ele*. Doar atât stă la îndemâna oamenilor. Există căi care duc în preajma trăirii, dar ar trebui să ne sfiim să numim căile „metode", căci acest cuvânt are un efect ucigător asupra vieţii, şi în plus, calea spre trăire nu e deloc un artificiu, ci mai degrabă o cutezanţă care pretinde *implicarea neapărată a întregii personalităţi*.

Necesitatea terapeutică ajunge astfel la o problemă şi totodată la 502
un obstacol ce pare de neînvins. Cum putem ajuta sufletul în suferinţă să ajungă la trăirea izbăvitoare, din care să-i parvină cele patru harisme şi să-i vindece boala? Bine intenţionaţi, sfătuim: ar trebui să ai iubire adevărată, sau credinţă adevărată, sau speranţă adevărată, sau „cunoaşte-te pe tine însuţi". Dar de unde să ia bolnavul mai înainte ceea ce poate să obţină abia ulterior?

Saul nu-şi datorează convertirea nici iubirii adevărate, nici cre- 503
dinţei adevărate şi niciunui alt adevăr, doar ura faţă de creştini l-a dus pe drumul Damascului şi astfel la acea trăire care avea să fie

decisivă pentru viaţa lui. El şi-a trăit cu convingere cea mai teribilă eroare, şi asta l-a dus la trăire.

504 În acest caz se deschide o problematică a vieţii care nu poate fi luată suficient de mult în serios, iar medicul psihiatru se confruntă aici cu o problemă care îl aduce în contact imediat cu asistentul spiritual.

505 Problema suferinţei sufleteşti l-ar privi, de fapt, pe asistentul spiritual într-o măsură cu mult mai mare decât pe medic. Dar bolnavul îl caută de cele mai multe ori pe medic, crezând că are o boală somatică şi fiindcă unele simptome nevrotice pot fi măcar ameliorate cu medicamente. Pe de altă parte, asistentului spiritual îi lipsesc, de regulă, cunoştinţele care l-ar califica să recunoască fondul sufletesc al bolii; de asemenea, el nu are autoritatea de a-l convinge pe bolnav că suferinţa lui e sufletească.

506 Există însă şi bolnavi care ştiu, într-adevăr, foarte bine că boala lor e de natură sufletească, şi totuşi se opun să-l caute pe asistentul spiritual fiindcă n-au încredere că-i poate cu adevărat ajuta. Aceeaşi neîncredere o au astfel de bolnavi şi faţă de medici, şi anume pe bună dreptate, căci, în fapt, atât medicii, cât şi directorii de conştiinţă stau în faţa lor cu mâinile goale, dacă nu — şi mai rău — cu vorbe goale. Faptul că medicul nu ştie să spună nimic privitor la întrebările ultime ale sufletului e firesc. Bolnavul ar trebui să aştepte aşa ceva nu din partea medicului, ci din aceea a teologului. Asistentul spiritual protestant se vede însă pus uneori în faţa unei sarcini imposibile, căci el are de luptat cu dificultăţi practice, de care preotul catolic e scutit. Acesta are mai cu seamă în spate autoritatea Bisericii, apoi el se află într-o poziţie socialmente asigurată şi indepedentă, cu totul altfel decât preotul reformat, posibil căsătorit, apăsat de răspunderea unei familii şi pe care, în cel mai rău caz, nicio abaţie sau mânăstire ospitalieră nu-l primeşte. Dacă preotul este şi iezuit, atunci dispune de o instruire psihologică foarte modernă. Ştiu, de pildă, că la Roma scrierile mele au fost supuse unui studiu temeinic cu mult înainte ca vreun teolog protestant să le onoreze cu privirea.

507 Timpurile au devenit îngrijorătoare. Faptul că în Germania se fuge din Biserica protestantă e doar *un* simptom. Există încă multe altele

care îi pot arăta teologului că doar referirea la credinţă sau la activitatea caritabilă înseamnă prea puţin pentru aşteptările omului modern. Faptul că mulţi teologi caută sprijin psihologic sau ajutor practic în teoria sexuală a lui FREUD sau în teoria puterii a lui ADLER pare straniu, deoarece, ca „psihologii fără suflet", ambele teorii sunt, de fapt, ostile spiritului. Sunt metode raţionaliste care împiedică tocmai apariţia trăirii spirituale. De departe cei mai mulţi psihoterapeuţi sunt adepţi ai lui FREUD sau ADLER. Ceea ce înseamnă că majoritatea pacienţilor e în mod necesar mult mai înstrăinată de punctul de vedere spiritual. Pe cineva căruia îi stă la inimă soarta sufletului aşa ceva nu-l poate lăsa indiferent. Valul psihologic care astăzi inundă ţările protestante ale Europei e departe de a descreşte. El merge mână în mână cu ieşirea în masă din Biserică. Citez un asistent spiritual protestant, când spun că: „Azi oamenii se duc la medicul psihiatru în loc să meargă la asistentul spiritual."

Sunt convins că această afirmaţie este limitată la publicul relativ 508
instruit. Pentru marea masă nu e valabilă. Dar să nu uităm că ceea ce gândeşte azi insul cultivat are nevoie de cam douăzeci de ani ca să ajungă gândire de masă. După ce cartea *Forţă şi materie* a lui LUDWIG BÜCHNER a dispărut, ca să spun aşa, din orizontul oamenilor instruiţi, douăzeci de ani mai târziu figura printre cele mai citite cărţi din bibliotecile populare germane. Sunt convins că nevoia psihologică a oamenilor instruiţi de azi devine interesul de mâine al poporului.

Vreau să prezint, spre meditare, următoarele fapte: de treizeci de 509
ani am o clientelă care provine din toate ţările civilizate ale lumii. Multe sute de pacienţi mi-au trecut prin mână; în majoritate au fost protestanţi, în minoritate, evrei, şi nu mai mult de cinci până la şase procente, catolici practicanţi. Dintre toţi pacienţii mei trecuţi de mijlocul vieţii, adică de peste treizeici şi cinci de ani, n-a fost niciunul a cărui problemă definitivă să nu fie aceea a atitudinii religioase. Într-adevăr, oricine se îmbolnăveşte, în ultimă instanţă, fiindcă a pierdut ceea ce religiile vii au oferit în toate timpurile credincioşilor lor, şi nimeni nu se vindecă realmente dacă nu-şi recuperează atitudinea religioasă, care n-are, firește, nimic a face cu confesiunea sau apartenenţa la o Biserică anume.

510 Aici se deschide pentru asistentul spiritual un domeniu vast. Dar este ca şi cum nimeni n-ar fi observat acest lucru. Şi nici nu s-ar zice că asistentul spiritual protestant de astăzi e suficient de bine echipat ca să facă faţă imensei solicitări sufleteşti a vremii noastre. E timpul ca asistentul spiritual şi medicul psihiatru să-şi dea mâna în vederea dominării acestei uriaşe sarcini spirituale.

511 Cât de actuală e această problemă aş vrea să arăt pe baza unui exemplu: în urmă cu un an şi mai bine conducerea conferinţei studenţilor creştini din Aarau m-a întrebat de ce azi oamenii, când au probleme sufleteşti, se duc mai degrabă la medic decât la preot. Această întrebare e foarte directă şi foarte practică. Până atunci văzusem doar că pacienţii *mei* îl căutaseră în mod sigur pe medic, şi nu pe preot. Dar dacă lucrurile stăteau în general aşa, mi se părea foarte problematic, oricum nu ştiam nimic precis în legătură cu asta. De aceea, cu ajutorul a trei persoane, am organizat în cercuri străine de mine personal o anchetă în acest sens, o anchetă la care au răspuns protestanţi elveţieni, germani şi francezi. Pe lângă aceştia au răspuns şi un număr de catolici. Rezultatul e foarte interesant. O să vi-l descriu în câteva linii generale: pentru medic, s-au decis 57% din totalul protestanţilor şi doar 25% dintre catolici. Pentru preot, doar 8% dintre protestanţi, în schimb, 58% dintre catolici. Acestea erau decizii inechivoce. Restul de 35% dintre protestanţi nu puteau da un răspuns hotărât. Restul de catolici nehotărâţi comportau însă 17%.

512 Ca argumente împotriva preotului s-au subliniat în principal: lipsa de cunoştinţe psihologice şi de înţelegere corespunzătoare, şi anume în 52% din răspunsuri. 28% au invocat drept contraargument faptul că preotul are o părere preconceputăşi are un spirit dogmatic şi tradiţionalist părtinitor. Ca o curiozitate aş vrea să amintesc că până şi un preot s-a hotărât pentru un medic, în vreme ce un altul mi-a răspuns iritat: „Teologia n-are nimic a face cu tratarea oamenilor." Toate rudele teologilor care au răspuns la ancheta mea s-au exprimat împotriva preotului.

513 Această anchetă care s-a limitat, firește, la cercuri instruite este doar un test cu valabilitate limitată. Sunt convins că păturile populare neinstruite ar fi reacţionat cu totul altfel. Înclin totuşi să presupun

că testul are o anumită valabilitate pentru cercurile instruite, căci în aceste cercuri, se știe, indiferența religioasă și ecleziastică crește considerabil. Și să nu se uite fenomenul de psihologie a maselor, mai sus amintit, anume că problemele concepției despre lume a persoanelor instruite au nevoie de cam douăzeci de ani spre a ajunge în straturile neinstruite ale populației. Cine, bunăoară, ar fi putut să prevadă cu zece ani în urmă extraordinara răsturnare spirituală din Spania, țara cea mai catolică?[2] Și totuși ea a izbucnit brusc cu forța unei catastrofe naturale.

Am impresia că, în paralel cu decăderea vieții religioase, nevrozele 514
au sporit considerabil. Nu există însă nicio statistică în stare să dovedească prin cifre această creștere. Un lucru știu însă sigur, anume că starea de spirit generală a europeanului denotă pretutindeni o lipsă de echilibru care dă de gândit. Trăim incontestabil într-o epocă de neliniște, nervozitate, confuzie și dezorientare a concepției despre lume de maximă anvergură. În clientela mea internațională, care provine fără excepție din rândurile cercurilor instruite, am un număr important de cazuri care m-au căutat nu fiindcă sufereau de nevroză, ci fiindcă nu găseau un sens vieții lor sau se chinuiau cu probleme la care filosofia ori religia noastră nu aveau răspuns. Unii s-au gândit, poate, că, în ce mă privește, știam vreo formulă magică, dar a trebuit să-i lămuresc repede — și acum ajungem la domeniul practic — că nici eu nu am un răspuns.

Să luăm, de exemplu, întrebarea cea mai banală și mai frecventă 515
despre sensul vieții „mele" sau al vieții în general. Omul modern crede că știe suficient de mult despre ceea ce spune, sau ceea ce trebuie să spună, preotul în această problemă. Pe seama filosofului se zâmbește, medicul e desconsiderat, dar psihiatrul, care analizează inconștientul, poate fi la rigoare ascultat; poate că din adâncurile sale abstruse a dezgropat, între altele, și vreun sens care, în schimbul unui onorariu ar putea fi achiziționat. Pentru orice om serios este de aceea o ușurare să audă că nici psihiatrul nu știe ce să spună. Prin urmare el nu și-a greșit prea mult ținta. Acesta este frecvent începutul încrederii în medic.

2 [În timpul celei de-a doua Republici, proclamată în 1931 și suspendată în 1936.]

516 Am descoperit că în omul modern există o rezistenţă de nezdruncinat la opinii tradiţionale şi la adevărurile de până acum. Modernul e un „bolşevic", pentru care toate normele şi formele spirituale de până acum şi-au pierdut oarecum valabilitatea şi care de aceea vrea să experimenteze cu spiritul la fel ca bolşevicul cu economia. Pentru acest spirit modern orice sistem religios, fie el catolic sau protestant, budist sau confucianist, se află într-o situaţie problematică. Există desigur şi printre moderni acele naturi negative, distructive, perverse, acei excentrici degeneraţi, dezechilibraţi, care nu se simt bine pe nicăieri şi de aceea se instalează în toate mişcările şi acţiunile noi — spre marea pagubă a acestora — cu speranţa de a găsi de astă dată ceva care ar putea să-i lecuiască în mod lesnicios de propria lor nemulţumire. Firește că din motive profesionale cunosc foarte multe persoane moderne şi-i cunosc şi pe tovarăşii lor de drum patologici. Dar pe aceştia din urmă îi trec cu vederea. În schimb, ceilalţi, nu numai că nu sunt excentrici bolnăvicioşi, ci sunt frecvent oameni deosebit de capabili, de curajoşi şi de buni, care resping adevărurile tradiţionale nu din răutate, ci din motive oneste şi decente. Ei simt, cu toţii, că adevărurile noastre religioase au devenit cumva găunoase. Fie că nu pot să pună de acord concepţiile ştiinţifice cu cele religioase, fie că adevărurile creştine şi-au pierdut autoritatea şi legitimitatea existenţială. Prin moartea lui Christos, ei nu se mai simt răscumpăraţi, nu mai pot să creadă; da, firește, cel care crede e fericit, dar credinţa nu se poate obţine prin constrângere. Păcatul e ceva foarte relativ, ceea ce pentru unul e rău, pentru altul e bine. De ce să nu aibă tot atâta dreptate şi Buda?

517 Cunoaşteţi astfel de întrebări şi îndoieli la fel de bine ca şi mine. Analiza lui Freud ar da deoparte toate aceste lucruri ca improprii, căci, potrivit ei, e vorba în principal de refularea sexualităţii, împrejurare mascată de probleme filosofice şi religioase. Dacă se examinează atent un astfel de caz individual, se constată că într-adevăr sfera sexuală e tulburată în mod special, în general e tulburată sfera inconştientă a pulsiunilor. Freud explică întreaga tulburare sufletească pe baza existenţei acestei tulburări anume şi se interesează exclusiv de cauzalitatea simptomelor sexual psihologice. El nesocoteşte cu totul faptul că, în

condiţiile date, chiar dacă pretinsele cauze au existat dintotdeauna, ele n-au avut niciun efect până când nu s-a produs o tulburare la nivelul atitudinii conştiente, care a dus la pierderea echilibrului şi la declanşarea nevrozei. E ca şi cum un vapor neetanş s-ar scufunda, iar echipajul, în loc să astupe gaura, s-ar interesa în principal de compoziţia apei care inundă vaporul. Tulburarea sferei pulsionale nu este un fenomen primar, ci unul secundar. Conştiinţa şi-a pierdut sensul şi speranţa, e ca şi cum s-ar fi declanşat o stare de panică — „să mâncăm şi să bem, căci mâine suntem morţi" —, această stare de spirit produsă de lipsa de sens pricinuieşte tulburarea lumii de jos şi declanşează pulsiunile stăpânite cu efort. Cauza pentru care cineva devine sau este nevrotic există în prezent la fel de bine ca şi în trecut. Doar o cauză actuală poate menţine în viaţă o nevroză. O tuberculoză nu există pentru că în urmă cu douăzeci de ani a avut loc o infecţie cu bacili Koch, ci pentru că *acum* există un focar care se extinde. Când şi cum a avut loc infecţia e cu totul irelevant. Nici măcar cunoaşterea precisă a preistoriei n-ar putea vindeca o tuberculoză. Tot aşa este şi cu nevroza.

De aceea consider că problemele religioase pe care mi le înfăţişează 518
pacientul sunt cauza propriu-zisă şi posibilă a nevrozei. Dacă le iau în serios, atunci trebuie să pot fi de acord cu pacientul: „Da, aveţi dreptate, putem simţi ca dumneavoastră; Buda ar putea avea tot atâta dreptate ca şi Christos, păcatul e relativ şi nu se poate neapărat vedea de ce ar trebui să ne simţim cumva răscumpăraţi prin moartea lui Christos." Mie ca medic mi-e uşor să confirm aceste îndoieli, preotului însă îi vine greu. Pacientul resimte atitudinea mea ca pe o înţelegere, în vreme ce ezitarea preotului, ca pe o părtinire istorică, omenească separatoare. El se gândeşte: „Dacă o să m-apuc să-i vorbesc preotului despre toate lucrurile penibile din viaţa mea pulsională tulburată, ce-o să zică?" Pe bună dreptate, presupune că părtinirea morală e incomparabil mai mare decât cea dogmatică. Există în acest sens o anecdotă simpatică despre tăcutul preşedinte Coolidge. Într-o duminică dimineaţă a plecat, iar când s-a întors acasă, soţia lui l-a întrebat: „Unde-ai fost?" „La biserică." „Ce-a spus preotul?" „A vorbit despre păcat." „Şi ce-a spus despre păcat?" „A fost împotrivă."

519 Medicului îi e ușor, se va spune, să fie înțelegător în această privință. Uităm însă că există și printre medici naturi morale, iar printre mărturisirile pacienților sunt unele pe care nici medicul nu le poate digera necondiționat. Celălalt însă nu se simte acceptat dacă cele mai rele lucruri ale sale nu sunt acceptate. Ceea ce nimeni nu poate face doar prin cuvinte, ci doar prin felul de a gândi și prin atitudinea față de sine și față de propriul întuneric. Dacă medicul vrea să conducă sau numai să însoțească sufletul cuiva, atunci trebuie să fie în contact cu acesta. Contactul nu se stabilește dacă medicul condamnă. Dacă o face cu glas tare, prin multe cuvinte, sau o face în tăcere, fără să rostească nimic, efectul e același. Nici inversul, adică a da dreptate pe necontrolate pacientului, nu ajută la ceva. Efectul este de înstrăinare ca și în cazul condamnării. Contactul apare doar prin *obiectivitate lipsită de prejudecăți.* Ceea ce sună aproape ca un comandament științific. S-ar putea confunda cu o atitudine abstractă, pur intelectuală. Dar eu mă refer la cu totul altceva: la ceva uman, ceva ca un respect față de realitate, față de omul care suferă din pricina acestei realități, față de enigma unei asemenea vieți omenești. Insul cu adevărat religios are această atitudine. El știe că Dumnezeu a creat tot felul de ciudățenii și lucruri de neînțeles și încearcă prin cele mai curioase căi să ajungă la inima omului. De aceea el simte în toate lucrurile prezența obscură a voinței lui Dumnezeu. Înțeleg prin „obiectivitate lipsită de prejudecăți" această atitudine. Ea este prestația morală a medicului, pe care boala și putreziciunea nu trebuie să-l dezguste. *Nu putem schimba ceea ce nu acceptăm.* Condamnarea nu eliberează, ci oprimă. Eu nu sunt prietenul și aproapele în suferință al *condamnatului*, ci sunt oprimatorul său. Asta nu înseamnă, pentru nimic în lume, că nu avem voie să condamnăm. Dar nu avem voie să condamnăm acolo unde vrem și putem să ajutăm. Dacă medicul vrea să-i fie de ajutor unui om, trebuie să-l poată accepta așa-cum-este. El poate însă face cu adevărat asta, doar dacă mai înainte s-a acceptat pe sine așa-cum-este.

520 Ceea ce sună poate foarte simplu. Dar lucrul simplu este întotdeauna cel mai dificil. În realitate, a-fi-simplu este arta cea mai înaltă și astfel a te accepta pe tine însuți este chintesența problemei morale

și sâmburele unei întregi concepții de viață. Faptul că-l ospătez pe cerșetor, că-l iert pe ofensator, că-mi iubesc chiar dușmanul în numele lui Christos e fără îndoială o virtute înaltă. Ceea ce fac pentru cel mai neînsemnat frate al meu am făcut pentru Christos. Dacă descopăr însă că insul cel mai neînsemnat, cerșetorul cel mai sărman, cel mai impertinent dintre toți ofensatorii, că dușmanul însuși este în *mine*, ba chiar că eu însumi am nevoie de pomana bunătății mele, că-mi sunt mie însumi dușmanul ce trebuie iubit, atunci ce se întâmplă? De regulă, atunci se răstoarnă întregul adevăr creștin, atunci nu mai există iubire și răbdare, atunci îi spunem *fratelui din noi* „răzbunare", atunci ne condamnăm și suntem furioși pe noi înșine. În exterior ascundem acest lucru, negăm să fi întâlnit vreodată în noi acest ins neînsemnat, iar dacă s-ar întâmpla să se apropie de noi Dumnezeu însuși sub un asemenea chip vrednic de disprețuit, l-am nega de o mie de ori înainte chiar de a cânta cocoșul.

Cine a privit cu ajutorul psihologiei moderne nu doar în spatele 521
culiselor pacienților săi, ci mai cu seamă în spatele propriilor sale culise — și asta trebuie să fi făcut un psihoterapeut care nu e un escroc naiv — va mărturisi că a ne accepta felul jalnic de a fi e lucrul cel mai dificil, ba e chiar cu neputință. Fie și simplul gând de a face așa ceva ne umple de o sudoare rece, de aceea preferăm, cu mulțumire și fără ezitare, ceea ce e mai complicat, anume să ne ignorăm și să ne preocupăm zelos de alții, de dificultățile și de păcatele lor. Într-acolo ne cheamă virtuți vizibile, care îi amăgesc caritabil pe alții și ne amăgesc și pe noi. Am scăpat — slavă Domnului — de noi înșine. Există nenumărați oameni care pot face așa ceva nepedepsiți, dar nu toți, și aceștia din urmă se prăbușesc în fața Damascului lor, loviți de nevroză. Cum pot să-i ajut pe acești oameni, dacă aparțin eu însumi dezertorilor și eventual sufăr de *morbus sacer* al nevrozei? „Obiectivitate lipsită de prejudecăți" posedă doar acela care s-a acceptat pe sine. Nimeni însă nu se poate lăuda că a făcut așa ceva. Putem trimite la cazul lui Christos care a sacrificat dumnezeului din el părtinirea istorică și și-a trăit viața așa cum a fost ea, până la sfârșitul ei tragic, într-adevăr fără să țină seamă de convenții sau de ceea ce opinia fariseică socotea a fi bine.

522 Noi, protestanţii, suntem pe drumul cel mai bun pentru a ajunge la această problemă: să înţelegem oare *imitatio Christi* în sensul de a-i copia viaţa, maimuţărind cumva urmele rănilor *lui*, sau să-l înţelegem într-un sens mai adânc, să ne trăim viaţa precum şi-a trăit-o el aşa-cum-era? A imita viaţa lui Christos nu e un lucru simplu; dar e infinit mai dificil a ne trăi propria viaţă aşa cum şi-a trăit-o Christos pe a sa. Fiecare şi-ar încălca determinarea istorică, pe care însă astfel şi-ar împlini-o; dar în felul său de a fi, un asemenea om ar fi ignorat, batjocorit, chinuit şi răstignit. Într-adevăr, ar fi un soi de bolşevic smintit, răstiginit pe bună dreptate. Iată de ce se preferă acea *imitatio christi* premiată, transfigurată de sfinţenie. Eu n-aş tulbura niciodată un călugăr exersând această identificare cu Christos. El este vrednic de respect. Dar eu nu sunt călugăr, şi nici pacienţii mei nu sunt, în plus, ca medic, sunt împovărat de sarcina de a le arăta bolnavilor mei cum pot să-şi trăiască viaţa fără să devină nevrotici. Nevroza este scindare interioară, dezbinare de sine. Tot ceea ce întăreşte această dezbinare accentuează boala. Tot ceea ce o atenuează însănătoşeşte. Ceea ce îi sileşte să ajungă la dezbinarea cu ei înşişi este presimţirea sau chiar recunoaşterea faptului că sunt alcătuiţi din două persoane care se comportă una faţă de cealaltă contradictoriu, cam aşa cum spune Faust: „Ah! două suflete-mi sălăşluiesc în piept"*, într-un fel, omul senzorial şi cel spiritual sau Eul şi umbra. Nevroza este în primul rând o scindare a personalităţii.

523 Problema vindecării este una religioasă. În planul relaţiei sociale sau al relaţiei dintre popoare, stare de boală este, de pildă, războiul civil. Prin virtutea creştină a iubirii duşmanului şi prin iertare, vindecăm această stare de boală. Ceea ce recomandăm în exterior din convingere creştină trebuie să aplicăm în terapia nevrozelor şi în interior. De aceea oamenii moderni nu vor să mai audă de vină şi de păcat. Ei au destul de mult a face cu propria lor conştiinţă încărcată şi vor mai degrabă să ştie cum pot să se împace cu propriile lor fapte, cum să-şi iubească duşmanul din propria inimă şi să spună lupului „frate".

524 De asemenea, omul modern nu vrea să ştie cum ar putea să-l imite pe Christos, ci mai întâi cum ar putea să-şi trăiască tipul individual

* *Ed. cit.*, p. 77. (*N. t.*).

de viață, oricât de sărăcăcios și neinteresant ar fi el. Orice imitație i se pare din acest motiv contrară și potrivnică vieții, de aceea se opune istoriei care vrea să-l atașeze de drumuri bătute. Aceste drumuri sunt pentru el, toate, drumuri greșite. El nu știe, dar se poartă ca și cum viața lui individuală ar reprezenta voința specială a lui Dumnezeu care, doar ea, ar trebui împlinită — de aici egoismul său, unul din viciile cele mai palpabile ale stării nevrotice. Dar cine îi spune că este egoist pierde încrederea lui. Foarte corect, căci spunându-i așa ceva, îl împinge mai adânc în nevroză.

Tocmai egoismul bolnavilor mă silește, de dragul vindecării lor, 525
să recunosc sensul adânc al egoismului. În el se ascunde — aș fi orb să nu văd — o adevărată voință a lui Dumnezeu. Dacă bolnavul izbutește — și în asta trebuie să-l ajut — să-și impună egoismul, atunci se înstrăinează de alți oameni, îi respinge și astfel aceștia se întorc la ei înșiși; și e bine că se întâmplă așa, căci ei vor să alunge din bolnav acel „sacro egoismo". Dar acesta trebuie să-i fie lăsat, căci este forța lui cea mai viguroasă și mai sănătoasă, cum spuneam, o adevărată voință a lui Dumnezeu, care îl împinge adesea într-o totală însingurare. Pe cât de mizerabilă, pe atât de utilă e această stare; căci doar în ea se poate recunoaște bolnavul pe sine, poate învăța să măsoare ce bun neprețuit e iubirea celorlalți oameni și, pe deasupra, doar părăsit fiind și în cea mai adâncă singurătate, doar cu sine însuși, el poate cunoaște puterile ajutătoare.

Dacă am urmărit de câteva ori asemenea evoluții, nu mai putem 526
nega că răul s-a transformat în bine, iar ceea ce părea să fie bine a întreținut răul în viață. Demonul învederat al egoismului însuși este *via regia* care duce la acea liniște pe care o pretinde experiența religioasă primordială. Este marea lege a vieții, *enantiodromia*, răsturnarea în contrariu, care face posibilă unificarea jumătăților potrivnice ale personalității și pune astfel capăt războiului civil.

Am ales drept exemplu egoismul nevrotic ca unul din cele mai 527
obișnuite simptome. Aș fi putut tot atât de bine să aleg oricare alte simptome caracteriale, spre a demonstra pe baza lor care este atitudinea medicală față de insuficiențele pacientului, cu alte cuvinte cum se folosește ea de problema răului.

528 Poate că și asta sună foarte simplu. În realitate însă acceptarea laturii umbroase a naturii umane înseamnă ceva care frizează imposibilul. Să ne gândim ce ar însemna să recunoaștem legitimitatea existențială a iraționalului, a absurdului și a răului! Dar tocmai asta vrea omul modern; vrea viața așa cum este el; vrea să știe cum este el și de aceea dă deoparte istoria. Vrea să fie anistoric spre a trăi experimental și a constata ce valoare și ce sens au lucrurile în sine, făcând abstracție de ceea ce afirmă premisa istorică despre ele. Tineretul modern ne oferă aici dovezi uimitoare. Dar cât de departe merge această tendință arată o întrebare care mi-a fost adresată de o societate germană: dacă incestul e de condamnat și ce fapte se pot cita împotrivă!

529 Nu e greu de imaginat în ce fel de conflicte intră oamenii cu asemenea tendințe. Înțeleg că am vrea să facem totul spre a-i feri pe semenii noștri de atari aventuri. În mod curios însă, par să ne lipsească tocmai mijloacele, căci toate argumentele, eficiente până acum, împotriva iraționalului, a iluziei, a imoralității și-au pierdut în mare măsură forța de atracție. Culegem acum roadele educației secolului al XIX-lea: Biserica le-a predicat tinerilor credință oarbă, Universitatea, în schimb, intelectualism raționalist, cu rezultatul că azi argumentul credinței ca și acela al rațiunii și-au pierdut forța de convingere. Modernul, obosit de disputele de opinii, vrea să știe cum stau de fapt lucrurile. Și această tendință care deschide calea, ce-i drept, celor mai primejdioase posibilități este un act plin de cutezanță, căruia nu i se poate refuza cu totul simpatia. Această cutezanță nu este o aventură poznașă, ci o încercare izvorâtă dintr-o nevoie sufletească foarte adâncă de a redescoperi, pe baza unei experiențe primordiale nedăunătoare, unitatea dintre viață și sens. Toată cinstea pentru sfială — dar o cutezanță serioasă, care pretinde ca omul în totalitate să se țină în frâu, trebuie sprijinită. Dacă o combatem, atunci încercăm, de fapt, să reprimăm ceea ce e mai bun în om, curajul, năzuința lui cea mai înaltă, iar dacă ar fi să reușim așa ceva, am împiedica o experiență nesfârșit de prețioasă care, doar ea, ar fi putut să confere un sens vieții. Ce s-ar fi întâmplat dacă Pavel, din cauza vreunui sofism oarecare, ar fi renunțat la călătoria spre Damasc?

Cu această problemă are a se confrunta psihoterapeutul serios. El 530
trebuie să se decidă, în fiecare caz în parte, dacă este sau nu de acord să asiste un om, cu sfaturi şi ajutor, pe calea greşită şi plină de riscuri. Nu trebuie să mai ştim, sau să credem că ştim, ce anume e corect şi ce e incorect, spre a nu exclude plinătatea vieţii, ci trebuie să ne îndreptăm privirea exclusiv spre ceea ce e real. *Real însă e ceea ce acţionează.* Este mai eficient şi mai puternic decât adevărul acel lucru care mie mi se pare o eroare, dar sunt dator să urmez eroarea, căci în ea se află vigoarea şi viaţa, pe care le pierd dacă rămân la ceea ce mi se pare mie a fi adevărat. Lumina are nevoie de întuneric, cum ar putea fi altminteri lumină?

Psihanaliza lui FREUD se limitează, după cum ştiţi, la a conştientiza 531
lumea umbrei şi răul. Ea deschide pur şi simplu războiul civil care înainte era latent. Şi cu asta lucrurile sunt încheiate. Pacientul trebuie să vadă cum îşi rezolvă singur problema. Din păcate FREUD a ignorat cu totul faptul că omul n-a fost niciodată în stare să biruie singur puterile lumii de jos, adică ale inconştientului. Pentru asta el a avut permanent nevoie de ajutorul spiritual pe care i l-a oferit religia lui. Deschiderea inconştientului înseamnă irumperea unei mari suferinţe sufleteşti, căci este exact ca şi când o civilizaţie înfloritoare ar fi lăsată la voia invaziei unei hoarde de barbari sau ca şi când un ogor roditor ar fi lăsat, prin distrugerea digurilor de apărare, în voia furiei unui torent. O astfel de străpungere a fost şi războiul mondial care dovedeşte, mai mult ca orice, cât de subţire e peretele despărţitor care separă o lume ordonată de un haos veşnic la pândă. Dar acelaşi lucru e în fiecare individ: dincolo de lumea lui raţional ordonată, o natură violată de raţiune aşteaptă, gata de răzbunare, clipa în care peretele despărţitor va cădea şi ea se va revărsa pustiitor peste existenţa conştientă. Din cele mai vechi şi mai primitive timpuri, omul a fost conştient de această primejdie, de primejdia sufletului, şi de aceea a avut obiceiuri religioase şi magice spre a se apăra de ameninţare sau a se vindeca de prejudiciile sufleteşti. Din acelaşi motiv vraciul este întotdeauna şi preot, mântuitorul trupului ca şi al sufletului, iar religiile sunt sisteme de mântuire pentru suferinţele sufletului. Lucrul acesta e valabil mai cu seamă pentru cele două mari religii ale omenirii, creştinismul şi budismul. Pe omul în suferinţă nu-l ajută

niciodată născocirile sale, ci doar adevărul revelat, supraumanul care îi suprimă starea de suferință.

532 Astăzi distrugerea a ajuns deja la noi, sufletul a suferit prejudicii și de aceea bolnavii îl silesc pe psihiatru să intre într-un rol sacerdotal, așteptând din partea lui și cerându-i să-i salveze de suferință. Iată de ce noi, psihiatrii, trebuie să ne ocupăm de probleme care, în sens strict, ar reveni, de fapt, facultății de teologie. Dar nu putem lăsa această problematică în seama teologiei deoarece suntem solicitați zi de zi de suferința sufletească a bolnavilor, care ni se adresează direct. Atâta timp cât, de regulă, toate noțiunile și concepțiile tradiționale dau greș, trebuie mai întâi să parcurgem drumul bolii, drumul greșit care acutizează mai mult conflictele și sporește până la insuportabil însingurarea, cu speranța că din adâncul sufletului, de unde vine distrugerea, se va ridica și salvarea.

533 Când m-am angajat inițial pe acest drum, nu știam unde o să mă ducă. Nu știam ce adâncimi ascunde sufletul. Ați auzit poate de teoria inconștientului colectiv și a arhetipurilor sale, pe care am elaborat-o. Încă din timpuri imemoriale, și de-atunci necontenit, s-au tot produs străpungeri ale inconștientului; căci conștiința nu a existat dintotdeauna, la fel ca la copil, când reapare necontenit în primii ani de viață ai acestuia. La început conștiința este slabă și inconștientul o biruie ușor, la fel s-au petrecut lucrurile și în istoria sufletească a umanității. Aceste lupte au lăsat urme. În termenii științelor naturii: s-au format mecanisme instinctive de apărare, care intervin automat atunci când suferința crește la maximum; acestea sunt reprezentări auxiliare, indestructibile, înnăscute în sufletul omenesc și care intervin spontan când nevoia o cere. Științele naturii nu pot decât să constate existența acestor factori psihici și să încerce să-i explice rațional, situație însă în care enigma este pur și simplu împinsă din nou în starea ipotetică de la început, fără să fie rezolvată. Ajungem aici la întrebări ultime: de unde vine conștiința? Ce este în genere sufletul? Și cu asta se sfârșește întreaga știință.

534 Este ca și cum în punctul culminant al bolii, factorul distrugător s-ar transforma în factor vindecător. Ceea ce se întâmplă prin aceea că așa-numitele arhetipuri se trezesc la o viață autonomă și preiau

conducerea personalității sufletești, în locul Eului incapabil și al voinței și năzuinței neputincioase ale acestuia. Omul religios ar spune: Dumnezeu a preluat conducerea. În cazul majorității pacienților mei trebuie să evit această formulare în sine cu deosebire adecvată, căci ea sună prea aproape de ceea ce ei au fost siliți la început să respingă. Trebuie să mă exprim mai moderat și să spun: *S-a trezit activitatea autonomă a sufletului.* Această formulare se potrivește mai bine cu faptele observate. Marea răsturnare se produce atunci când în vise sau fantezii apar conținuturi și motive a căror origine nu poate fi atestată de conștiință. Faptul că din zona întunecată a sufletului se ridică în fața bolnavului ceva străin, care nu este Eul și care din acest motiv se situează dincolo de orice liberă voință ipseistă, acționează ca o mare eliberare. Se regăsește calea către izvoarele vieții sufletești și astfel începutul vindecării este făcut.

Spre a explica acest proces ar trebui să-l ilustrez cu exemple. Dar 535
este aproape imposibil să găsesc un caz convingător, căci de regulă e vorba de lucruri extrem de subtile și de complicate. Adesea e vorba de impresia profundă pe care i-o face pacientului modul autonom în care visele îi tratează problema. Sau altă dată apare într-o fantezie o întorsătură pentru care conștiința nu e câtuși de puțin pregătită. De cele mai multe ori însă sunt conținuturi sau corelații între conținuturi, de natură arhetipală, care exercită o acțiune considerabilă, independent de faptul că sunt sau nu înțelese de conștiință. Adesea această activitate autonomă a sufletului crește până la perceperea unei voci interioare sau a unor imagini vizionare, până la o adevărată experiență primordială a spiritului.

O astfel de experiență reconciliază insul cu angajarea sa pe 536
drumul greșit, plin de suferință; căci începând de aici se lămurește întreaga confuzie, ba mai mult: omul se poate reconcilia și cu opusul său lăuntric și poate astfel anula în plan superior scindarea patologică.

Ținând seamă de importanța și de volumul problemei principiale 537
a psihoterapiei moderne, a trebuit firește să renunț în cadrul acestei conferințe la a intra în detalii, oricât de dorit ar fi fost ele în vederea înțelegerii. Sper totuși că am reușit să vă lămuresc cu privire la atitudinea medicului psihiatru. Nădăjduiesc că în felul acesta veți

avea mai mult de câștigat decât ați fi avut luând act de metode și rețete care în probleme sufletești acționează corect doar dacă sunt folosite într-un spirit corespunzător lor. Atitudinea psihoterapeutică este însă înfinit mai importantă decât teoriile și metodele psihologice și am ținut în mod special să vă fac cunoscută problematica acestei atitudini. Cred că în această privință v-am informat onest și totodată v-am pus în mână mijloacele de a decide singuri în ce măsură și în ce fel preotul poate fi de acord cu aceste eforturi și năzuințe. Deși nu pretind infailibilitate, cred totuși că tabloul atitudinii spirituale moderne, pe care cel puțin vi l-am schițat, corespunde realității. În orice caz, ceea ce am prezentat în principiu despre problema terapiei nevrozei este adevărul necosmetizat. Firește, medicii ar fi bucuroși dacă teologii ar arăta o înțelegere empatică pentru eforturile lor de vindecare a suferinței sufletești. Pe de altă parte, ne dăm pe deplin seama de dificultățile absolut neobișnuite care ar putea sta în calea unei conlucrări. Cu toate că poziția mea în parlamentul spiritului protestant se află în aripa extremei stângi, sunt primul totuși care avertizează asupra generalizării acritice a propriului punct de vedere. Ca elvețian și de aceea ca democrat încarnat, recunosc totuși că natura e aristocratică, ba chiar mai mult, că e ezoterică. „Quod licet Iovi, non licet bovi" este un adevăr neplăcut, dar etern. Cui îi este iertată mulțimea de păcate? Acelora care au iubit mult. Iar acelora care au iubit puțin li se iartă puține păcate. Sunt absolut convins că un număr mare de oameni își au locul în sânul Bisericii catolice și nicăieri în altă parte, căci acolo sunt cel mai bine și mai util adăpostiți. După cum sunt convins — și anume din proprie experiență — că o religie primitivă se potrivește mult mai bine insului primitiv decât imitarea dezgustătoare de către el a unui creștinism neînțeles și străin de neamul său. De aceea cred și că trebuie să existe protestanți împotriva Bisericii catolice, precum și protestanții împotriva protestanților; căci apariția spiritului este stranie și diversă precum creația.

538 Iar un spirit viu crește și-și depășește chiar propriile forme vechi și-și caută, prin liberă alegere, oamenii care să-l vestească și în care să viețuiască. Alături de această viață necontenit reînnoită a

spiritului, care îşi caută pe căi diverse şi ininteligibile ţelul prin istoria omenirii, numele şi formele reţinute de oameni vor să spună puţin, ele fiind doar frunzele şi florile schimbătoare de pe acelaşi trunchi al copacului etern.

VIII
PSIHANALIZA ŞI ASISTENŢA SPIRITUALĂ[1]

539 La întrebarea privind legătura dintre psihanaliză şi asistenţa spirituală nu este uşor de răspuns, căci este vorba de două lucruri esenţialmente diferite. Asistenţa spirituală oferită de preot este un mod de influenţare religioasă pe baza unui crez creştin; psihanaliza, în schimb, este o intervenţie medicală, o tehnică psihologică a cărei intenţie rezidă în a scoate la lumină şi a integra conştiinţei conţinuturile inconştientului. Această definiţie a psihanalizei caracterizează însă doar metodele şcolii lui FREUD şi ale mele. Metodica lui ADLER nu este o analiză în acest sens şi nu urmăreşte scopul amintit mai sus, ci este în principal pedagogică şi acţionează direct asupra conştiinţei, fără a ţine seamă de inconştient. Ea este o dezvoltare a metodei franceze de „rééducation de la volonté" şi a „ortopediei psihice" a lui DUBOIS. Normalizarea individului şi adaptarea lui la psihicul colectiv spre care tinde pedagogia lui ADLER urmăresc o altă ţintă decât aceea a asistenţei spirituale, al cărei scop exclusiv stă în mântuirea sufletului şi în salvarea lui de căderea în capcanele lumii. Normalizarea şi adaptarea sunt eventual chiar ţinte diametral opuse scopului urmărit de religia creştină, anume demundaneizarea, supunerea în faţa voinţei lui Dumnezeu şi mântuirea. Metodica lui ADLER şi asistenţa spirituală, atât cea protestantă de până acum, cât şi cea catolică, au un singur punct comun, respectiv faptul că ambele se adresează conştiinţei, apelând totodată la înţelegere şi la voinţă.

1 [Apărut în: *Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik* V/1 (Halle, 1928/29), pp. 7–12.]

Psihanaliza lui FREUD, în schimb, nu se adresează pentru început 540
nici conştiinţei, nici voinţei, ci încearcă să aducă în conştiinţă conţinuturile inconştientului cu scopul de a distruge rădăcinile tulburărilor, respectiv ale simptomelor. FREUD încearcă astfel să înlăture tulburarea de adaptare nu prin tratarea conştiinţei, ci prin subminarea simptomelor. Aceasta este intenţia tehnicii sale psihologice.

Diferenţa mea faţă de FREUD începe cu interpretarea materialului 541
inconştient. Nu putem, firește, aduce ceva în conştiinţă fără *interpretare*, adică fără cunoaştere. Pentru a face materialul inconştient asimilabil sau inteligibil, FREUD îşi aplică faimoasa lui teorie sexuală, care explică în principal materialele aduse de analiză la lumina zilei prin tendinţele sexuale (eventual şi alte dorinţe imorale) incompatibile cu conştiinţa. FREUD adoptă astfel punctul de vedere al unui materialism raţionalist, propriu filosofiei ştiinţelor naturii de la sfârşitul secolului al XIX-lea (scrierea lui *Die Zukunft einer Illusion* are în această privinţă toată claritatea dorită). Această concepţie despre lume permite fără prea mari dificultăţi să se recunoască într-o măsură destul de mare omul animalic, caz în care conflictul moral se limitează aparent la o ciocnire, uşor evitabilă, cu opinia publică, respectiv cu codul penal. Pe lângă asta FREUD vorbeşte şi de sublimare, prin care înţelege o folosire a „libidoului" sub formă desexualizată. Nu pot să intru aici în critica acestei noţiuni foarte delicate; aş vrea doar să subliniez faptul că nu tot ce vine din inconştient poate fi „sublimat".

Pentru cine se situează din punct de vedere filosofic sau religios, 542
sau temperamental pe terenul materialismului ştiinţific, conştientizarea conţinuturilor inconştiente reprezintă în orice privinţă o problemă care dă de gândit. Din fericire, o teamă instinctivă ne fereşte de o conştientizare prea largă, aşa încât ne putem mulţumi adesea cu un spor de conştiinţă suportabil. Acesta este anume cazul nevrozelor simple, necomplicate, adică tocmai la oameni de aceeaşi factură (nevroza nu este niciodată mai complicată decât omul care o are). Naturile rafinate, în schimb, suferă de cele mai multe ori de o pasiune a conştiinţei care depăşeşte teama instinctivă. Ele vor să vadă, să ştie, să înţeleagă. Răspunsul artei interpretative a lui FREUD este insuficient pentru astfel de oameni. Mai degrabă mijloacele harice ale Bisericii,

încredinţate în special preotului catolic, pot în acest caz să sprijine şi să ajute formarea unui mod de interpretare, căci forma şi semnificaţia lor sunt de la început adaptate naturii conţinuturilor inconştiente. De aceea preotul nu doar *ascultă* confesiunea, ci şi *întreabă*; el este chiar ţinut să întrebe, şi anume poate să întrebe lucruri care altminteri sunt de domeniul medicului. Faţă de mijloacele harice care îi stau preotului la dispoziţie, intervenţia lui nu poate fi considerată ca o depăşire de competenţe, căci el este calificat să şi potolească furtuna pe care o dezlănţuie.

543 Pentru clericul protestant problema nu e aşa de simplă, căci în afară de rugăciunea comună şi de euharistie el nu are la dispoziţie altă ceremonie rituală (exerciţii, mătănii, pelerinaje etc.), cu simbolismul ei generator de expresie, motiv pentru care e obligat să se orienteze mai mult spre zona morală, ceea ce face ca forţele pulsionale provenite din inconştient să rişte o nouă refulare. Acţiunea sacră lucrează sub toate formele ei ca un vas capabil să preia conţinuturile inconştientului. Simplificarea puritană a răpit protestantismului mijloacele de influenţare a inconştientului, în orice caz i-a luat pastorului calitatea preoţească intercesoare (atât de importantă pentru suflet). În schimb a instalat individul în propria-i răspundere şi l-a lăsat singur cu Dumnezeul său. Aici se află avantajul şi primejdia protestantismului. De aici izvorăşte neliniştea sa interioară care de-a lungul câtorva secole a produs mai mult de patru sute de denominaţii protestante, fără îndoială un simptom de supremaţie individualistă.

544 În mod cert, scoaterea la lumină prin psihanaliză a inconştientului are o mare influenţă, şi la fel de sigură este şi influenţa uriaşă a confesiunii catolice, mai ales dacă nu e simplă ascultare, ci şi intervenţie activă. Ţinând seamă de această stare de lucruri este, de fapt, uimitor că Biserica protestantă n-a încercat deja mai demult să redobândească instituţia confesiunii ca pe o chintesenţă a asistenţei spirituale care îl leagă pe păstor de turma lui. Dar pentru protestant nu există, legitim, nicio reîntoarcere la această străveche formă catolică, ce se opune, printr-un contrast pronunţat, esenţei protestantismului. Desigur, clericul protestant care vede în asistenţa spirituală, pe bună dreptate, scopul propriu-zis al existenţei sale caută o cale

nouă care să ducă spre sufletele, şi nu doar spre urechile, comunităţii sale. Psihologia analitică pare să-i ofere aici o cheie, căci sensul şi scopul asistenţei spirituale nu se împlinesc doar prin predica duminicală, care ajunge, ce-i drept, la urechi, dar rareori atinge inima, şi cu atât mai puţin sufletul care este lucrul cel mai ascuns din om. Asistenţa spirituală poate fi exercitată doar în liniştea unui dialog, purtat în atmosfera binefăcătoare a unei încrederi fără rezerve. În cadrul asistenţei spirituale sufletul trebuie să acţioneze asupra sufletului, şi de aceea trebuie deschise multe uşi care interzic accesul spre interior. Psihanaliza dispune de mijloacele care deschid uşi altminteri închise.

Dar când aceste uşi se deschid se întâmplă adesea precum în cazul 545
unei intervenţii chirurgicale când, incizia odată făcută, medicul care mânuieşte bisturiul trebuie să fie pregătit pentru orice s-ar putea ivi. Tot aşa şi psihanaliza poate descoperi eventual lucruri neprevăzute, foarte neplăcute, ca, de pildă, psihoze latente şi altele asemenea. Deşi cu timpul, astfel de lucruri se manifestă spontan, ele îi sunt reproşate celui care prin intervenţia lui a declanşat prematur tulburarea. Doar cunoştinţe psihiatrice temeinice îl feresc pe medic de asemenea erori. Un neprofesionist care analizează ar trebui de aceea să colaboreze întotdeauna cu un medic.

Din fericire, astfel de cazuri urâte ca cele pe care tocmai le-am 546
amintit, sunt relativ rare. Dar ceea ce psihanaliza aduce la lumina zilei reprezintă deja în sine o dificultate deloc neînsemnată. Într-adevăr, *psihanaliza îl confruntă pe pacient cu problema sa de viaţă, şi astfel cu anumite întrebări ultime, pe care el până atunci le-a evitat.* Deoarece adevărata natură a omului nu e deloc nevinovată, obişnuiesc să se prezinte acele fapte care explică prea bine de ce anume pacientul le-a evitat: simţea instinctiv că n-avea niciun răspuns mulţumitor la aceste întrebări. Drept urmare, le aşteaptă de la analist. Medicul poate, fără grijă şi salutar, să lase deschise unele întrebări decisive, căci niciun pacient rezonabil nu va aştepta de la el mai mult decât ajutor *medical.* De la preot se aşteaptă mai mult, şi anume o *soluţie religioasă.*

După cum am spus, Biserica catolică dispune de mijloace şi căi 547
care au servit din vechime să prindă în simboluri chiar şi forţele

pulsionale inferioare ale sufletului și astfel să le introducă în ierarhia spiritului. Clericului protestant îi lipsesc aceste mijloace și de aceea el se confruntă adesea descumpănit cu anumite fapte ținând de natura umană, care refuză să se supună oricărui îndemn, oricărei bunăvoințe, oricărei automortificări eroice. În protestantism binele și răul se opun categoric și ireconciliabil. Nu există iertare vizibilă. Omul rămâne singur cu păcatul său. Iar, după cum se știe, Dumnezeu iartă doar păcatele care au fost depășite. Faptul că nu dispune de forme care să poată capta pulsiunile inferioare ale vieții sufletești constituie pentru asistența spirituală protestantă o dificultate psihologică importantă. Dar tocmai problema ridicată de psihanaliză a opoziției inconștiente ar trebui soluționată. Medicul poate trata problema cu discreție profesională pe baza materialismului științific, adică el poate considera etica pacientului ca pe ceva situat dincolo de competența lui medicală. El se poate retrage fără grijă în spatele faimoasei fraze: „Acum trebuie să vedeți singur cum o scoateți la capăt." Dar, după părerea mea, asistentul spiritual protestant nu-și poate spăla mâinile în neprihănire, ci ar trebui, de fapt, să însoțească sufletul care i se încredințează pe drumul lui întunecat. Situație în care un punct de vedere reductiv (psihanalitic) nu-l prea ajută, căci dezvoltarea este construcție, iar nu descompunere; de asemenea, în cazuri dificile sfaturile bune și îndemnurile morale ajută puțin sau deloc, căci a le urma ar însemna să se blocheze tocmai acele întunecimi care trebuie să premeargă luminii. (O propoziție din înțelepciunea răsăriteană afirmă: e mai bine să faci un lucru bun decât să eviți unul rău. Cel care e înțelept joacă de aceea rolul cerșetorului, al regelui sau al infractorului, amintindu-și de zei.)

548 Asistența spirituală catolică poate utiliza analiza sufletească mai ușor decât asistența spirituală protestantă. Ultimei îi revine sarcina cea mai grea. Prima are la îndemână nu doar forma istoricește fixată a confesiunii, a penitenței și a absolvirii de păcate ca tehnică de asistență spirituală consolidată, ci ea dispune și de un simbolism ritual bogat și intuitiv care satisface pe deplin revendicările și, de asemenea, pulsiunile întunecate ale sufletului simplu. Asistența spirituală protestantă, în schimb, are nevoie într-o măsură mai mare de tehnica

psihologică, tocmai fiindcă ei îi lipsesc formele rituale esențiale. De aceea consider interesul pentru psihologie al preoților protestanți absolut legitim și chiar necesar. Încălcarea posibilă a domeniului medical este pe deplin compensată de încălcarea de către medic a domeniului concepției despre lume, el considerându-se în mod naiv îndreptățit s-o facă (vezi explicarea proceselor religioase ca simptomatologie sexuală sau ca fantasmă-dorință infantilă). În mod cert, medicul și preotul se ciocnesc în psihologia analitică. Această ciocnire ar trebui să ducă nu la adversitate, ci la conlucrare.

Ca urmare a lipsei formelor rituale, asistența spirituală protestantă 549
devine (spre deosebire de cea catolică) o *confruntare personală*, care nu poate să transpună în plan impersonal, în manieră catolică, problema fundamentală a transferului, ci trebuie s-o trateze cu convingere ca pe o trăire personală. Orice atingere mai profundă a inconștientului duce la fenomene de transfer. De aceea oriunde preotul va pătrunde în locuri ascunse va provoca transfer (la bărbați ca și la femei). Lucrul acesta îl privește personal și pe asistentul spiritual protestant, dar el nu dispune de nicio formă pe care s-o poată substitui (sau chiar să trebuiască s-o substituie, precum preotul catolic) persoanei sale. De dragul mântuirii sufletului pacientului său, el se va implica astfel printr-o participare din cele mai personale, aproape mai mult decât medicul, căruia mântuirea sufletului pacientului nu-i stă în mod necesar la inimă. În orice caz, medicul dispune de pretexte bune, la care asistentul spiritual trebuie, din motive superioare, să renunțe cu teamă. Acesta din urmă se află, trebuie chiar să se afle, în primejdia de a fi implicat în conflicte sufletești, ceea ce nu-i prieste, eufemistic spus, liniștii sufletești burgheze. Această primejdie *nu* este mică, dar are totuși meritul spiritual că îl mută pe asistentul spiritual din nou în viața reală și prin aceasta, totodată, printre vicisitudinile primei Biserici (compară zvonurile de care a trebuit să se apere Pavel).

Clericul trebuie să știe limpede în ce măsură poziția lui publică 550
și grija față de familia sa îl opresc de la misiunea primejdioasă a asistenței spirituale. Eu nu i-aș lua în nume de rău dacă n-ar urma sfatul pe care TERTULLIAN l-a dat catehumenilor săi de a căuta intenționat să intre în arenă. Căci asistența spirituală adevărată, bazată pe

psihologia modernă, îl poate expune pe cleric martiriului răstălmăcirii publice. Poziţia publică şi grija pentru familie — în primul rând consideraţii lumeşti — recomandă o reţinere înţeleaptă (copiii lumii sunt, cum se ştie, mai înţelepţi decât copiii luminii); dar ochii sufletului sunt totuşi îndreptaţi nostalgic spre aceia care, indiferenţi la binele lor lumesc, se implică în favoarea a ceea ce e mai bun. Cu entuziasm copilăresc nu se câştigă într-adevăr nimic, un lucru important poate fi înfăptuit doar printr-un act de cutezanţă care, pe de-o parte, să nu părăsească niciodată terenul adevărului şi al posibilului, pe de alta, să nu se dea înapoi din faţa niciunei suferinţe.

551 Astfel, insuficienta echipare rituală a asistentului spiritual protestant este cea care, pe de-o parte, îl opreşte pe acesta de la un contact mai apropiat, pe de alta însă, îl constrânge la un act de cutezanţă mai mare, căci îl transferă direct în prima linie de luptă. Nădăjduiesc că protestantului nu-i va lipsi temeritatea în acest scop.

552 Orice psihoterapeut inteligent va saluta activitatea asistentului spiritual atunci când acesta îi va susţine şi completa eforturile. Fără îndoială că problematica sufletului omenesc, de care se apropie din direcţii contrare clericul şi medicul, va da naştere unor dificultăţi deloc neînsemnate, dar nu din pricina diferenţei de puncte de vedere. Putem însă spera ca tocmai această ciocnire să ducă la cele mai rodnice stimulări pentru ambele părţi.

IX
RĂSPUNS LUI IOV

[A apărut prima dată sub formă de carte la Rascher, Zürich, 1952 (reeditări în 1953, 1961 şi 1967).]

LECTORI BENEVOLO

Doleo super te frater mi ...
2 Regi 1, 26

Din pricina conţinutului ei mai neobişnuit, scrierea mea are ne- 553
voie de o scurtă prefaţă, pe care cititorul e rugat să n-o treacă cu vederea. În cele ce urmează va fi vorba de obiecte venerabile ale credinţei religioase, iar oricine discută astfel de lucruri riscă să fie rupt în bucăţi între cele două părţi care se ceartă tocmai pe seama acestor obiecte. Conflictul porneşte de la premisa curioasă că ceva este „adevărat" doar dacă se prezintă sau s-a prezentat ca un fapt *fizic*. Astfel, de pildă, faptul că Christos a fost născut de o fecioară este crezut de către unii ca fizic adevărat, de alţii contestat ca fizic imposibil. Oricine poate vedea că această opoziţie este logic irezolvabilă. Ambele poziţii au şi n-au dreptate şi s-ar putea lesne reconcilia, dacă ar renunţa doar la cuvîntelul „fizic". „Fizic" nu este singurul criteriu al adevărului. Există adevăruri sufleteşti, care fizic nu pot fi nici explicate, nici demonstrate ori contestate. Dacă, bunăoară, ar exista credinţa generală că la un moment dat Rinul ar curge în sens invers, de la vărsare spre izvoare, această credinţă este în sine un fapt, deşi enunţarea ei, înţeleasă fizic, trebuie considerată extrem de incredibilă. O asemenea credinţă constituie un fapt sufletesc care nu poate fi contestat şi care n-are nevoie să fie demonstrat.

De această natură sunt enunţurile religioase. Ele se referă fără 554
excepţie la obiecte care nu sunt constatabile fizic. Altminteri, ar cădea inevitabil în domeniul ştiinţelor naturii şi ar fi casate de acestea ca inexperimentabile. Raportate la ceva fizic, ele nu au niciun sens. Ar

fi doar miracole, care în sine sunt expuse îndoielii, și n-ar putea dovedi realitatea spiritului, adică a unui *sens*, căci sensul se adevereşte întotdeauna prin el însuși. Sensul și spiritul lui Christos ne sunt prezente și perceptibile și în afara miracolelor. Ultimele apelează la raţiunea acelora care nu pot percepe sensul. Ele sunt doar un substitut pentru realitatea spiritului care nu a fost înţeleasă. Ceea ce nu vrea să conteste faptul că prezenţa vie a acestuia este ocazional însoţită de evenimente fizice miraculoase, ci doar să sublinieze că ele nu pot nici înlocui, nici produce singura cunoaştere esenţială a spiritului.

555 Faptul că enunţurile religioase sunt adesea în opoziţie cu fenomenele fizic atestate demonstrează autonomia spiritului faţă de percepţia fizică și o anumită independenţă a experienţei sufleteşti de datele fizice. *Sufletul este un factor autonom*, iar enunţurile religioase sunt mărturisiri sufleteşti care se bazează în primul rând pe procese inconştiente, deci transcendentale. Ultimele sunt inaccesibile percepţiei fizice, dar își dovedesc existenţa prin mărturii corespunzătoare ale sufletului. Aceste enunţuri sunt mediate de conştiinţa umană, respectiv sunt turnate în forme concrete care, la rândul lor, sunt expuse unor influenţe variate de natură exterioară și interioară. De aici faptul că atunci când vorbim de conţinuturi religioase, ne mișcăm într-o lume de imagini care trimite la o zonă inefabilă. Noi nu știm cât de clare sau de neclare sunt aceste imagini, metafore sau noţiuni în raport cu obiectul lor transcendental. Dacă, bunăoară, rostim cuvântul „Dumnezeu", exprimăm o imagine sau o noţiune verbală care de-a lungul timpului a suferit numeroase schimbări. Situaţie în care suntem incapabili să spunem cu oarecare certitudine — afară de aceea susţinută de credinţă — dacă aceste schimbări se referă la imagini și noţiuni sau la indicibilul însuși. Ni-l putem reprezenta pe Dumnezeu atât ca pe o activitate vitală în curgere eternă, care se preschimbă în infinite forme, cât și ca pe o esenţă etern neclintită și neschimbătoare. Raţiunea noastră e sigură doar de un singur lucru, de faptul că mânuieşte imagini, reprezentări care depind de fantezia omenească și de condiţiile temporale și spaţiale ale acesteia, motiv pentru care a suferit, în istoria ei milenară, nenumărate prefaceri. Neîndoielnic că aceste imagini au la bază ceva care

transcende conştiinţa şi care face ca enunţurile să nu varieze la nesfârşit şi haotic, ci ne permit să recunoaştem faptul că ele se raportează la câteva principii, respectiv arhetipuri. Acestea sunt, ca psihicul însuşi, sau ca materia, incognoscibile în sine, putând fi doar schiţate ca modele, despre care însă ştim că sunt insuficiente; ceea ce enunţurile religioase confirmă repetat.

Dacă în cele ce urmează mă ocup de aceste obiecte „metafizice", 556
sunt pe deplin conştient că mă mişc astfel într-o lume de imagini şi că niciuna din reflecţiile mele nu se atinge de incognoscibil. Ştiu prea bine cât de limitată este capacitatea noastră de reprezentare — pentru a nu mai vorbi de mărginirea şi sărăcia limbii noastre — spre a putea să-mi închipui că aserţiunile mele semnifică în principiu mai mult decât acelea prin care un primitiv spune că zeul său salvator e un iepure sau un şarpe. Deşi întreaga noastră lume de reprezentări religioase constă din imagini antropomorfe, care ca atare nu pot ţine piept unei critici raţionale, nu trebuie totuşi să uităm că ele se sprijină pe arhetipuri numinoase, adică pe o bază emoţională care pentru raţiunea critică se dovedeşte inatacabilă. E vorba aici de fapte sufleteşti care pot fi trecute cu vederea, dar nu pot fi dovedite ca inexistente. De aceea TERTULLIAN a apelat în această privinţă pe bună dreptate la mărturia sufletului. În scrierea *De testimonio animae*, el spune:

Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia: quanto communia, tanto naturalia: quanto naturalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit.*

* Cap. V, în MIGNE, PL I, col. 615 şi urm. [„Aceste mărturii ale sufletului, cu cât sunt mai adevărate, cu atât sunt mai simple, cu cât mai simple, cu atât mai

557 Fac un pas mai departe şi, cu riscul de a fi bănuit de psihologism, consider enunţurile Scripturii drept manifestări ale sufletului. Dacă enunţurile *conştiinţei* pot fi amăgiri, minciuni sau arbitrarietăţi de tot felul, în ce priveşte enunţurile *sufletului* lucrurile nu stau nici într-un caz aşa: ele trec întotdeauna dincolo de noi, trimiţând la realităţi transconştiente. Aceste *entia* sunt arhetipuri ale inconştientului colectiv care produc complexe de reprezentări în felul motivelor mitologice. Reprezentări de acest fel nu sunt inventate, ci intră ca structuri finite în percepţia interioară, de pildă, în vise. Sunt fenomene spontane, sustrase liberei noastre voinţe, şi de aceea suntem legitimaţi să le atribuim o anumită autonomie. Ele trebuie de aceea considerate nu doar ca obiecte, ci şi ca subiecte cu legi proprii. Din unghiul de vedere al conştiinţei, pot fi descrise şi explicate chiar până la un punct ca obiecte, în aceeaşi măsură în care poate fi descris şi explicat un om viu. Caz în care trebuie să facem abstracţie de autonomia lor. Dacă însă ţinem seamă de ea, atunci ele trebuie tratate în mod necesar ca subiecte, adică trebuie să li se recunoască spontaneitatea şi intenţionalitatea, respectiv un fel de conştiinţă, de *liberum arbitrium*, de liberă voinţă. Le observăm comportamentul şi le luăm în seamă enunţurile. Acest punct de vedere dublu, pe care trebuie să-l adoptăm faţă de orice organism relativ autonom, duce evident la un rezultat dublu, pe de-o parte, la o relatare despre ceea ce fac eu cu obiectul, pe de altă parte, despre ceea ce face el (eventual, şi cu mine). Este clar că această ambiguitate inevitabilă poate crea mai întâi confuzie în mintea cititorului meu, şi asta cu atât mai mult, cu cât în cele ce urmează avem a face cu arhetipul divinităţii.

obişnuite; cu cât mai obişnuite, cu atât mai colective, cu cât mai colective, cu atât mai naturale; cu cât mai naturale, cu atât mai divine. Nu cred că ar putea părea cuiva neserioase şi reci, dacă va cugeta la măreţia naturii, de unde provine autoritatea sufletului. Cât vei fi dat învăţătoarei, tot atâta vei acorda ucenicului. Natura este învăţătoarea, sufletul — învăţăcelul. Tot ceea ce ea a predat sau el a învăţat a fost dat de la Dumnezeu, adică Învăţătorul învăţătoarei înseşi. Ceea ce poate primi sufletul de la cel mai mare Învăţător poţi aprecia din cele ce sunt în tine. Simte-l pe cel care care te-a făcut să simţi! În presentimente socoteşte-l prezicător, în semne — augur, în întâmplări — profet. Minunat este dacă cel dat omului de Dumnezeu ştie să prezică. Şi mai minunat, dacă îl cunoaşte pe Cel de la care a fost dat."]

Dacă cineva s-ar simți îndemnat să aşeze un „doar" pe lângă 558
reprezentările noastre despre Dumnezeu, ar intra în conflict cu experiența care le situează numinozitatea extraordinară deasupra oricărei îndoieli. Eficiența lor ieşită din comun (= *mana*) este chiar de aşa natură, încât nu avem doar sentimentul că astfel se sugerează acel *ens realissimum*, ci avem chiar convingerea că acesta este şi rostit şi, ca să spun aşa, instituit. Discuția este astfel neobişnuit de mult îngreunată, dacă nu imposibilă. Într-adevăr, nu ne putem imagina concret realitatea lui Dumnezeu decât prin folosirea reprezentărilor apărute de cele mai multe ori spontan sau sfințite prin tradiție, a căror natură psihică şi eficiență, rațiunea naivă nu le-a separat încă niciodată de baza lor metafizică incognoscibilă. Rațiunea naivă identifică necondiționat reprezentarea eficientă cu X-ul transcendental, la care ea trimite. Legitimitatea aparentă a acestui procedeu e evidentă şi nu intră în discuție ca problemă, atâta timp cât nu se ridică obiecții serioase împotriva enunțului. Dacă există însă un motiv de critică, atunci trebuie să ne amintim că reprezentarea şi enunțul sunt procese psihice şi sunt diferite de obiectul lor transcendental; ele nu-l instituie, ci doar îl sugerează. În domeniul proceselor psihice însă critica şi confruntarea sunt nu numai permise, ci şi inevitabile.

Ceea ce încerc în paginile care urmează reprezintă o confruntare 559
cu anumite reprezentări religioase tradiționale. Deoarece am de-a face cu factori numinoşi, provocarea se adresează nu doar *intelectului*, ci şi *sentimentului* meu. De aceea nu mă pot folosi de o obiectivitate detaşată, ci trebuie să-mi las subiectivitatea emoțională să se exprime spre a înfățişa ceea ce simt când citesc anumite cărți din Scriptură sau când îmi amintesc de impresiile pe care mi le-a lăsat învățătura noastră creştină. Nu scriu în calitate de exeget al Scripturii (ceea ce nu sunt), ci ca profan şi ca medic, căruia i-a fost dat să arunce o privire în adâncul vieții sufleteşti a numeroşi oameni. Ceea ce exprim este în primul rând concepția mea personală, dar ştiu că vorbesc în numele multor oameni care au făcut aceeaşi experiență ca şi mine.

RĂSPUNS LUI IOV

560 *Cartea lui Iov* este o piatră de hotar pe drumul lung al desfăşurării unei drame divine. Când a apărut, existau deja tot felul de mărturii care trasaseră o imagine contradictorie a lui Jahve, anume imaginea unui Dumnezeu ale cărui emoţii erau nemăsurate şi care suferea tocmai de această nemăsură. El recunoştea singur că era mistuit de mânie şi invidie şi că această cunoaştere îl făcea să sufere. Perspicacitatea coexista cu lipsa de perspicacitate, după cum bunătatea coexista cu cruzime, iar forţa creatoare cu voinţa de distrugere. Toate însuşirile erau aici şi niciuna nu o obstacula pe cealaltă. O astfel de condiţie e imaginabilă doar dacă nu există o conştiinţă reflexivă sau dacă reflecţia e lipsită de vlagă şi se manifestă ca fenomen însoţitor accidental. O condiţie de acest fel nu poate fi descrisă decât ca *amorală*.

561 Ce simţeau oamenii Vechiului Testament faţă de Dumnezeul lor ştim din mărturiile Scripturii. Dar nu despre asta va fi vorba aici, ci mai degrabă despre felul în care un om instruit din zilele noastre şi educat în spirit creştin se confruntă cu tenebrele divine dezvăluite de *Cartea lui Iov*, respectiv despre natura efectelor pe care acestea le au asupra lui. Nu va fi o exegeză care să judece distant şi să dea seama de fiecare detaliu, ci va fi prezentarea unei reacţii subiective. În felul acesta se va auzi o voce vorbind în numele multor oameni care simt asemănător şi se va exprima emoţia zguduitoare, declanşată de spectacolul de nimic ascuns al sălbăticiei şi turpitudinii divine. Chiar dacă scindarea şi suferinţa divinităţii ne sunt cunoscute, ele sunt atât de nereflectate şi deci moralmente atât de ineficiente, încât nu ne

suscită niciun sentiment de compasiune înțelegătoare, ci un afect la fel de nereflectat și de lungă durată ca o rană care se vindecă lent. După cum rana corespunde armei care a produs-o, tot așa afectul, violenței care l-a determinat.

Cartea lui Iov joacă doar rolul de paradigmă pentru modul unei 562
trăiri religioase care are o importanță cu totul deosebită pentru vremea noastră. Astfel de experiențe îl copleșesc pe om venind atât din interior, cât și din afară, și e fără rost a le răstălmăci rațional și a le atenua astfel apotropaic. Mai bine acceptăm afectul și ne supunem violenței lui decât să ne debarăsăm de el prin tot felul de operații intelectuale sau mișcări emoționale de eschivă. Deși prin afect imităm toate însușirile rele ale actului de violență și ne facem astfel vinovați de aceeași greșeală, scopul tocmai acesta este: ca violența să pătrundă în om, iar omul să fie înfrânt de acțiunea ei. Omul trebuie să fie afectat, altminteri acțiunea nu-l atinge. Dar el trebuie să știe, sau să învețe să știe, ce anume l-a afectat, căci numai atunci va transforma orbirea violenței, pe de-o parte, și a afectului, pe de alta, în cunoaștere.

Din acest motiv, în cele ce urmează, voi da glas afectului, fără sfială 563
și fără scrupule, și voi răspunde cu injustiție la injustiție, ca să învăț să înțeleg de ce Iov a fost rănit și ce urmări au rezultat din această întâmplare atât pentru Jahve, cât și pentru om.

1.

La vorbele lui Jahve, Iov răspunde: 564

> de vreme ce am auzit acestea, [eu] care sunt nimic?
> Eu ce răspuns să dau la aceasta?
> Mâna mi-o voi pune peste gură;
> o dată am grăit, dar a doua oară n-o voi [mai] face.[1]

De fapt, acesta e singurul răspuns pe care îl poate da un martor 565
care privește nemijlocit forța infinită de creație și căruia spaima

1 *Iov* 40, 4–5.

nimicirii totale i-a intrat în oase. Date fiind condiţiile, cum ar putea vorbi altminteri un vierme de om, târându-se în praf, pe jumătate strivit? În ciuda nevolniciei şi a micimii sale jalnice, acest om ştie că se află în faţa unei fiinţe supraumane, care este personal extrem de susceptibilă, şi de aceea e mai bine, pentru orice eventualitate, să-şi reţină reflecţiile critice, nemaivorbind de anumite revendicări morale pe care credem că le putem adresa şi unui Dumnezeu.

566 Este lăudată dreptatea lui Jahve. În faţa lui, al judecătorului drept, ar putea Iov să-şi înfăţişeze plângerea şi să-şi susţină nevinovăţia. Dar el se îndoieşte de această posibilitate: „cum ar putea fi drept un muritor în faţa Domnului?... Chiar dacă mă ascultă, îmi va judeca vorbele. Şi chiar de voi fi drept, nu-mi va da ascultare, [dar] eu voi cere judecata Lui!" Fără motiv i-a făcut „multe răni... [El nimiceşte pe cel desăvârşit şi pe cel viclean. Dacă o nenorocire aduce moartea deodată, ce-I pasă Lui de deznădejdea celor fără vină?"] „Căci ştiu", îi spune Iov lui Jahve, „că n-o să mă laşi nepedepsit." Chiar dacă s-ar curăţa, Jahve l-ar „cufunda în mocirlă", căci „Tu nu eşti om ca mine, cu care să mă cert, încât să mergem amândoi la judecată".[2] Iov vrea însă să-i explice lui Jahve punctul său de vedere, să facă plângere, şi-i spune că el, Jahve, ştie că Iov e nevinovat, dar „cine [poate] izbăvi din mâinile Tale".[3] „Înaintea lui îmi voi apăra dreptatea."[4] Iov vrea să-şi „dovedească în faţa lui" căile[5]. El ştie că va „fi arătat drept". Jahve să-l cheme la judecată şi să-i ceară socoteală sau cel puţin să-l lase să-şi înfăţişeze plângerea. Apreciind corect disproporţia dintre om şi Dumnezeu, Iov îl întreabă pe acesta: „Oare vei lua seama ca la frunza purtată de vânt sau mi Te vei împotrivi ca ierbii mişcate de o adiere?"[6] Domnul i-a „frânt dreptatea."[7] I-a răpit dreptatea lui Iov. Acestuia nu-i pasă de nedreptate: „Departe de mine să vă dau dreptate, până

2 *Loc. cit.*, 9, 2–23. [Propoziţiile în paranteze drepte sunt reproduse după Bibl.S., ele nu figurează în LXX fiindcă provin din textul masoretic; acesta stă şi la baza *Bibliei* lui Luther, citată de Jung — *N. t.*]

3 *Loc. cit.*, 10, 7.

4 *Loc. cit.*, 13, 3.

5 *Loc. cit.* 13, 15. [Am tradus după versiunea germană — *N. t.*]

6 *Loc. cit.*, 13, 25.

7 *Loc. cit.*, 19, 6. [Am tradus după versiunea germană — *N. t.*]

ce voi muri; căci nu mă voi despărți de nevinovăția mea."[8] Prietenul său Elihu nu crede în nedreptatea lui Jahve: „Crezi tu că Domnul va face lucruri nepotrivite sau că Atotputernicul va tulbura dreapta judecată?"[9] și-și legitimează ilogic acest punct de vedere prin trimiterea la *putere*; nici regelui nu i-ai spune „Încalci legea!" și nici cârmuitorilor „Preanelegiuitule!" Se cuvine să te rușinezi în fața „unui om de vază" și s-aduci cinste „celor puternici".[10] Dar Iov nu se lasă intimidat și rostește cuvinte importante: „Și-acum, iată, în ceruri este martorul meu, apărătorul meu este în cele înalte... *spre Dumnezeu privește ochiul meu picurând lacrimi, ca El să facă omului dreptate împotriva lui Dumnezeu*"[11], și în alt loc: „Eu însă știu: apărătorul meu trăiește, și un reprezentant mi se va ivi deasupra țărânii."[12]

Din cuvintele lui Iov reiese limpede că, în ciuda îndoielii sale că 567
omul poate avea dreptate în fața lui Dumnezeu, el cu greu poate renunța la ideea de a i se opune lui Jahve pe terenul dreptății și al moralei. Nu îi este ușor să știe că bunul-plac divin supune dreptatea, căci în pofida tuturor lucrurilor, el nu poate renunța la credința în dreptatea divină. Pe de altă parte, trebuie să admită că nimeni altul decât tocmai Jahve este acela care îl nedreptățește și îl constrânge. Nu poate nega că se află în fața unui Dumnezeu căruia nu-i pasă de nicio judecată morală, respectiv nu recunoaște pentru sine obligativitatea niciunei etici. Lucrul cel mai grandios la Iov este desigur faptul că, în ciuda acestei dificultăți, el nu-și pierde încrederea în unitatea lui Dumnezeu, ci își dă limpede seama că Dumnezeu se află în contradicție cu sine însuși, și anume atât de total, încât el, Iov, e sigur că găsește în Dumnezeu un ajutor și un apărător împotriva lui Dumnezeu. Pe cât de încredințat este Jov de răul din Jahve, pe atât de sigur e și de binele din el. Din partea unui om care ne face un rău, nu ne putem aștepta ca totodată el să ne și asiste. Dar Jahve nu este om;

8 *Loc. cit.*, 27, 5–6.
9 *Loc. cit.*, 34, 12.
10 *Loc. cit.*, 34, 18 și urm.
11 *Loc. cit.* 16, 19–21. [Versetele în cursive sunt traduse din germană. Sublinierea îi aparține autorului — *N. t.*]
12 *Loc. cit.*, 19, 25 [Am tradus, ca mai sus, după versiunea germană — *N. t.*]

el este simultan persecutor şi sprijinitor, fiecare aspect fiind la fel de real ca şi celălalt. Jahve nu e scindat, ci e o *antinomie*, o opoziţie interioară totală, premisa indispensabilă a dinamicii sale uriaşe, a atotputerniciei şi omniscienţei sale. Pornind de la această cunoaştere, Iov stăruie în a-i „dovedi căile sale", adică a-i explica clar punctul său de vedere, căci indiferent de mânia sa, Jahve este totodată şi apărătorul, împotriva sa, a omului care are de înaintat o plângere.

568 Am putea fi şi mai uimiţi de cunoaşterea lui Dumnezeu de către Iov dacă am auzi acum pentru prima oară de amoralitatea lui Jahve. Toanele incalculabile şi izbucnirile pustiitoare de mânie ale acestuia erau însă din vechime cunoscute. El s-a dovedit a fi un păzitor gelos al moralei; mai cu seamă, foarte susceptibil în privinţa dreptăţii. Trebuia de aceea să fie necontenit lăudat ca „drept", lucru la care, după cât se pare, ţinea mult. Datorită acestei împrejurări, respectiv acestei particularităţi, el avea o *personalitate distinctă*, care doar prin dimensiuni se deosebea de aceea a unui rege mai mult sau mai puţin arhaic. Natura lui geloasă şi iritabilă, care cerceta bănuitor inimile infidele ale oamenilor şi gândurile lor ascunse, impunea o relaţie personală între el şi om, acesta din urmă neputând face altceva decât să se simtă personal chemat de el. Acest lucru îl deosebea esenţialmente pe Jahve de Zeus, tatăl atotstăpânitor, care lăsa economia lumii, binevoitor şi detaşat, să se rostogolească pe orbitele consfinţite din vechime şi osândea doar dezordinea. Nu moraliza, ci stăpânea instinctiv. *Din partea* oamenilor nu voia nimic decât sacrificiile care i se cuveneau; *cu* ei nu voia nimic, căci nu avea niciun plan care să-i privească. Tatăl Zeus este o figură, dar nu o personalitate. Lui Jahve, dimpotrivă, îi păsa de oameni. Ei reprezentau chiar pentru el o problemă de prim rang. El avea nevoie de ei, cum ei aveau nevoie de el, urgent şi personal. Zeus putea azvârli şi trăsnete, dar numai individual, peste câte un nelegiuit dezordonat. Faţă de omenire ca totalitate nu avea nimic de obiectat. Nici nu-l interesa în mod special. Pe Jahve, dimpotrivă, oamenii ca specie şi ca indivizi îl puteau irita nemăsurat, dacă nu se comportau aşa cum dorea sau cum aştepta el, fără a-şi da însă seama că ar fi stat în atotputernicia lui să fi făcut ceva mai bun decât aceste „oale proaste de pământ".

În condițiile acestei intense relații personale cu poporul său, nu 569
se putea să nu se ajungă și la un legământ propriu-zis, care apoi s-a făcut și cu persoane individuale, cum ar fi bunăoară cu David. După cum ne relatează *Psalmul* 89, Jahve i-a spus lui David:

...dar mila Mea n-o voi îndepărta de la el
nici nu voi face nedreptate în adevărul Meu
nici nu voi pângări legământul Meu
și ce a ieșit de pe buzele Mele nu voi lua înapoi.
Odată am jurat în [lăcașul] Meu sfânt și nu-l voi minți pe David.[13]

Și apoi totuși s-a întâmplat ca el, care veghea cu atâta gelozie la 570
împlinirea legii și a legământului, să-și încalce jurământul. Pentru sensibilitatea omului modern așa ceva ar fi însemnat căscarea abisului întunecat al lumii, pierderea pământului de sub picioare, căci lucrul pe care acesta îl așteaptă cel puțin din partea Dumnezeului său este ca el să fie în toate privințele superior muritorului, și anume în sensul a ceea ce e mai bun, mai înalt, mai nobil, iar nu să-i fie superior în flexibilitate morală și nestatornicie, pe care până și un sperjur le ia în calcul.

Firește, un dumnezeu arhaic nu trebuie confruntat cu exigențele 571
eticii moderne. Pentru omul Antichității timpurii lucrurile stăteau cumva diferit: în jurul zeilor lui înfloreau luxuriant absolut toate, virtuțile ca și viciile. Ei puteau fi de aceea osândiți, încătușați, înșelați, asmuțiți unii împotriva celorlalți, fără a-și pierde din prestigiu — cel puțin nu pe termen lung. Omul acelor vremi era atât de obișnuit cu inconsecvența divină, încât atunci când se producea, nu-l zguduia peste măsură. Cazul lui Jahve era, într-adevăr, diferit în măsura în care factorul moral personal a jucat foarte de timpuriu un rol important în relația religioasă. În aceste împrejurări, o încălcare a legământului trebuia să aibă un efect nu doar personal, ci și moral ofensator. Primul se vede din felul în care răspunde David. El spune:

Până când, Doamne, Te vei îndepărta până la capăt?
Și va arde ca focul urgia Ta?
Adu-Ți aminte ce este ființa mea:

13 *Ps.* 89, 34–36. [În versiunea LXX este *Ps.* 88, 34–35 — *N. t.*]

nu cumva i-ai zidit în zadar pe toți fiii oamenilor?

.....

Unde sunt îndurările Tale de odinioară, Doamne,
pe care le-ai jurat lui David întru adevărul Tău?[14]

572 Adresate unui om, aceste cuvinte ar suna: „Revino-ți odată în fire și isprăvește cu accesele astea absurde de furie. E într-adevăr grotesc ca cineva ca tine să se înfurie în asemenea măsură pe niște plăntuțe care nu vor să crească cum trebuie, și asta parțial din vina ta. Ai fi putut să fii și tu rezonabil și să te îngrijești cum se cuvine de grădinița pe care ai plantat-o, în loc s-o calci în picioare."

573 Interlocutorul nu poate, firește, cuteza să-l judece pe partenerul său atotputernic fiindcă și-a încălcat legământul. Știe ce i-ar fi dat să audă, dacă *el* ar fi încălcat regretabil legea. Ca să nu-și riște viața, el trebuie să se retragă pe un palier rațional mai înalt, și astfel dovedește că este, fără să știe și fără să vrea, ușor superior atât intelectual, cât și moral partenerului său divin. Jahve nu observă că este manipulat, tot atât de puțin pe cât înțelege de ce trebuie să fie necontenit lăudat ca drept. El pretinde stăruitor poporului său să-l „laude"[15] și să-și atragă favoarea lui prin toate mijloacele posibile, cu scopul vizibil de a-i menține buna dispoziție.

574 Caracterul pus în evidență de toate acestea se potrivește cu o personalitate care își poate crea sentimentul propriei existențe doar prin relația cu un obiect. Dependența de obiect este absolută, dacă subiectul nu posedă autoreflecție și nici capacitate de introspecție. S-ar zice că subiectul există doar fiindcă are un obiect care îl asigură că există. Dacă Jahve ar fi într-adevăr conștient de sine, măcar atât cât ne-am aștepta din partea unui om perspicace, ar trebui, ținând seamă de situația de fapt, să stopeze cel puțin laudele la adresa dreptății sale. El este însă prea inconștient spre a fi „moral". Moralitatea presupune conștiință. Ceea ce nu vrea, firește, să spună că Jahve este nedesăvârșit sau rău ca un demiurg gnostic. El este orice calitate în totalitatea ei, deci între altele, și dreptatea, dar și contrariul ei, iar asta, la fel de total.

14 *Loc. cit.*, 89, 47–48 și 50. [În versiunea LXX, *Ps.* 88 — *N. t.*]

15 Sau să-l „binecuvânteze", ceea ce este de-a dreptul compromițător.

Cel puțin așa trebuie să-l gândim dacă vrem să ne facem o idee despre el. Trebuie să fim însă conștienți că astfel n-am făcut altceva decât să schițăm o imagine antropomorfă a lui, care nici măcar nu e deosebit de concretă. Modul de exprimare al ființei divine arată că diferitele sale calități nu sunt în suficientă măsură raportate unele la celelalte, motiv pentru care se dezagregă în acte reciproc contradictorii. Bunăoară, Jahve regretă că i-a făcut pe oameni, deși omniscienta sa trebuia să știe de la bun început ce se va întâmpla cu ei.

2.

De vreme ce atotștiutorul privește în toate inimile, iar ochii lui 575
Jahve „cutreieră tot pământul"[16], e mult mai bine pentru interlocutorul *Psalmului* 88 să nu-și conștientizeze prea repede ușoara sa superioritate morală față de Dumnezeul inconștient, respectiv s-o ascundă de sine, căci lui Jahve nu-i plac gândurile critice care i-ar putea cumva prejudicia revărsarea de recunoaștere pe care o pretinde. Pe cât de tare răsună puterea lui prin spațiile cosmice, pe atât de îngustă e baza existenței ei, de vreme ce ca să fie cu adevărat are nevoie de o reflectare conștientă. Existența e valabilă doar dacă cineva e conștient de ea. De aceea Creatorul are nevoie de omul conștient, deși ar prefera, din nonconștiență (*Unbewußtheit*), să-l împiedice pe acesta să devină conștient. De aceea Jahve are nevoie de aclamarea unui mic grup de oameni. Ne putem imagina ce s-ar întâmpla, dacă acestei adunări i-ar veni ideea să înceteze cu aplauzele: s-ar produce o stare de enervare, însoțită de o furie oarbă de distrugere și apoi o scufundare într-o singurătate infernală și într-o neființă chinuitoare, urmată de un dor indicibil, renăscând treptat, de ceva care să-l facă să se perceapă pe sine. Iată de ce toate lucrurile primordiale, până și omul, înainte de a se ticăloși, sunt de o frumusețe emoționantă, fermecătoare chiar, căci *in statu nascendi* „fiecare în felul său"

16 *Zaharia*, 4, 10; vezi și *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 10: „O ureche geloasă ascultă toate, nu rămâne ascuns nici murmurul șoaptelor."

reprezintă lucrul cel mai preţios, mai intim dorit, mai suav răsărit, o copie a iubirii şi bunătăţii Creatorului.

576 Faţă de groaza indubitabilă a mâniei divine şi într-o vreme în care încă se mai ştia despre ce era vorba atunci când se spunea „frica de Dumnezeu", menţinerea în nonconştienţă a unei omeniri superioare în anumită privinţă a fost firească. Personalitatea puternică a lui Jahve, căreia îi lipsea pe deasupra orice antecedent biografic — relaţia sa primordială cu Elohim se scufundase demult în uitare —, îl situase mai presus de toate *gentiles numina* şi-l imunizase astfel împotriva influenţei autorităţii, diminuate deja de câteva secole, a zeilor păgâni. Acestora tocmai detaliul biografiei lor mitologice, a cărei ininteligibilitate şi repulsivitate erau, odată cu creşterea capacităţii de judecată, tot mai clar recunoscute, le-a fost fatal. Jahve, în schimb, n-avea origine şi nici trecut, cu excepţia demiurgiei sale, cu care începe în genere orice istorie, şi a relaţiei cu acea parte de omenire pe al cărei strămoş, Adam, el îl crease după chipul său, printr-un act demiurgic evident special, ca *anthropos*, ca omul primordial pur şi simplu. E de presupus că celelalte fiinţe umane, care existau deja pe-atunci şi dintre care Cain şi Seth aveau să-şi ia femeile, fuseseră modelate mai înainte pe roata olarului divin, odată cu „feluritele soiuri de fiare şi animale". Dacă ipoteza noastră n-ar fi acceptată, atunci ar rămâne deschisă cealaltă posibilitate mult mai respingătoare, fapt neatestat în text, anume ca ei să se fi împerecheat cu surorile lor, aşa cum încă mai presupunea KARL LAMPRECHT, filosof al istoriei, la sfârşitul secolului al XIX-lea.

577 *Providentia specialis*, dăruindu-le evreilor calitatea de a fi aleşi, de a aparţine celor făcuţi după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, i-a împovărat de la bun început cu o obligaţie pe care au încercat, firește, s-o evite pe cât posibil, aşa cum de regulă se întâmplă cu atari ipoteci. Deoarece poporul folosea orice ocazie ca să evadeze, iar Jahve simţea că e de o importanţă vitală să lege definitiv de sine obiectul care îi era indispensabil şi pe care îl făcuse în acest scop „asemenea lui Dumnezeu", i-a propus încă din timpuri imemoriale patriarhului Noe un „legământ" între el, pe de-o parte, şi Noe, copiii acestuia, animalele domestice şi sălbatice ale lor, de cealaltă parte; un contract care

promitea avantaje ambelor părți. Spre a întări acest legământ și a-l menține proaspăt în amintire, a instituit curcubeul ca semn al contractului. Dacă Jahve avea s-aducă nori, care ascund în ei fulgere și puhoi de apă, urma să apară și curcubeul, amintindu-le și trebuind să le amintească, atât lui, cât și poporului său de contract. Ispita de a folosi o acumulare de nori în vederea unui potop experimental era mare și de aceea era bine să se lege de contract un semn care să avertizeze la timp asupra unei posibile catastrofe.

În ciuda acestor măsuri de precauție, contractul cu David s-a spul- 578
berat, eveniment care a lăsat urme literare în Scriptură, spre întristarea câtorva evlavioși care, citindu-le, au căzut pe gânduri. Nu se putea ca, utilizând cu sârg Psaltirea, unele spirite meditative să nu se împiedice de Psalmul 88[17]. Oricum, impresia fatală a contractului s-a menținut vie. Este posibil ca autorul *Cărții lui Iov* să fi fost influențat de acest motiv.

Cartea lui Iov îl situează pe omul evlavios și fidel, dar bătut de 579
Dumnezeu, pe o scenă vizibilă până departe, unde în fața ochilor și urechilor lumii își înfățișează cauza. Jahve se lăsase, uimitor de ușor și fără motiv, influențat de către unul dintre fiii săi, de un *gând de îndoială*[18], și devenise nesigur în privința fidelității lui Iov. La iritabilitatea și suspiciunea lui, simpla posibilitate a îndoielii îl enervase și-l împinsese la acel comportament ciudat, de care mai dăduse dovadă în Paradis, anume la un mod de acțiune ambiguă, constând dintr-un Da și un Nu: îi făcuse atenți pe primii Părinți asupra pomului, interzicându-le totodată să mănânce din el. Provocase astfel neintenționat păcatul originar. Acum Iov, slujitorul credincios, trebuia supus fără motiv și inutil unui test moral de incriminare, deși Jahve e convins de fidelitatea și statornicia lui, iar pe deasupra, pe baza omniscienței lui — dacă și-ar fi consultat-o —, ar fi putut să aibă în această privință o siguranță deplină. De ce atunci să facă totuși încer-

17 Psalmul 88 îi este atribuit lui David și se consideră a fi un cântec obștesc, compus în exil.

18 Satana este desigur unul din ochii lui Dumnezeu care „dă ocol pământului" și cutreieră „câte sunt sub cer" (*Iov* 1, 7). În tradiția persană, Ahriman s-a născut dintr-un gând de îndoială al lui Ahuramazdas.

carea şi să se învoiască pe spatele creaturii neputincioase la un rămăşag, fără miză, cu intrigantul lipsit de scrupule? Într-adevăr, nu este un spectacol înălţător să vedem cât de repede îşi abandonează Jahve slujitorul credincios în voia spiritului malefic şi cât de nepăsător şi de nemilos îl lasă să cadă în abisul chinurilor fizice şi morale. Privită din perspectiva omului, atitudinea lui Dumnezeu e atât de revoltătoare, încât te întrebi dacă nu cumva în spate se ascunde un motiv adânc. Să aibă Jahve o rezistenţă secretă faţă de Iov? Asta ar putea explica cedarea lui în faţa Satanei. Dar ce lucru anume posedă omul, pe care Dumnezeu nu-l are? Datorită neînsemnării, nevolniciei şi lipsei sale de apărare faţă de cel puternic, omul are, cum am sugerat deja, o conştiinţă ceva mai pătrunzătoare, bazată pe autoreflecţie: spre a putea să supravieţuiască, el trebuie să fie mereu conştient de neputinţa sa faţă de atotputernicia lui Dumnezeu. Acesta, în schimb, n-are nevoie de această precauţie, căci nicăieri nu se ciocneşte de acel obstacol care l-ar putea determina să ezite şi astfel să reflecteze la sine. Să fi avut Dumnezeu bănuiala că omul ar avea o lumină, ce-i drept infinit de mică, dar mai concentrată decât aceea a lui, a lui Dumnezeu? O gelozie de acest fel ar putea eventual explica purtarea lui Jahve. Ar fi explicabil dacă o astfel de abatere, doar presimţită şi nu înţeleasă, de la definiţia unei simple creaturi ar stârni suspiciunea divină. Prea de multe ori oamenii s-au comportat imprevizibil. Şi credinciosul Iov ar putea, în definitiv, să urzească ceva... de aici, dispoziţia surprinzătoare de a da curs, împotriva propriei convingeri, intrigilor Satanei!

580 Fără zăbavă îi sunt răpite turmele lui Iov; slujitorii, ba chiar fiii şi fiicele îi sunt ucişi, el însuşi este lovit de boală până la anihilare. Spre a i se răpi şi liniştea, sunt lăsaţi să se repeadă asupra lui femeia şi bunii lui prieteni care spun lucruri neadevărate. Plângerea lui întemeiată nu găseşte ascultare la judecătorul cel lăudat pentru spiritul lui de dreptate. Dreptatea îi este refuzată lui Iov pentru ca Satanei să nu-i fie jocul tulburat.

581 Trebuie să înţelegem că aici se acumulează într-un timp foarte scurt fapte întunecate: jaf, crimă, leziune corporală premeditată şi refuzul acţiunii judiciare. Obiecţia inconştienţei nu e valabilă, căci

Dumnezeu încalcă flagrant cel puțin trei dintre poruncile date de el însuși pe Sinai.

Spre chinul lui Iov, părăsit neloial de Dumnezeu, prietenii săi 582
contribuie după puteri la torturile sale morale și, în loc să-l susțină măcar prin căldura inimii, îl moralizează într-un mod prea-uman, adică stupid, răpindu-i astfel și ultimul ajutor al solidarității și al înțelegerii omenești, situație în care suspiciunea de conivență cu divinitatea nu poate fi cu totul exclusă.

Nu e limpede de ce chinurile lui Iov și rămășagul divin se termină 583
brusc. Atât timp cât Iov nu moare, suferința lui inutilă putea să mai dureze. Dar trebuie să rămânem cu privirea ațintită pe fundalul acestei întâmplări: n-ar fi imposibil ca ceva să se fi desluşit treptat pe acest fundal, anume o compensație pentru chinul nemeritat, care pe Jahve, chiar dacă o presimțea de la distanță, nu putea să-l lase indiferent. Omul torturat pe nedrept se înălțase tăcut, fără știința și voința lui, la o superioritate a cunoașterii lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu însuși nu o avea. Dacă Jahve și-ar fi interogat omniscienta, Iov n-ar fi avut un avans asupra lui. Dar atunci lucrurile s-ar fi petrecut cu totul altfel.

Iov recunoaște antinomia interioară a lui Dumnezeu. E de 584
presupus că posibilitatea unei astfel de evoluții se sprijină pe theo-similaritatea care nu poate fi căutată în morfologia omului. Jahve însuși a preîntâmpinat această eroare prin interzicerea imaginilor. Necontenind să-și înfățișeze cazul lui Dumnezeu, chiar și fără speranța de a fi auzit, Iov rămâne tare pe poziție și creează astfel obstacolul prin care trebuie să se reveleze esența lui Jahve. În acest punct dramatic, acesta întrerupe jocul crud. Cine s-ar aștepta însă ca mânia lui să se îndrepte împotriva calomniatorului va fi foarte dezamăgit. Jahve nu se gândește nici să-și tragă la răspundere fiul, de care s-a lăsat convins, nici nu-i trece prin minte ca printr-o explicație a atitudinii sale să-i ofere lui Iov cel puțin o anumită satisfacție morală. Mai degrabă se apropie furtunos în atotputernicia lui și tună cu reproșuri peste viermele omenesc pe jumătate strivit:

> Cine este cel ce pune pronia sub obroc
> prin cuvinte fără înțelepciune?[19]

19 Iov 38, 2. [Am reprodus versiunea Bibl. S. — *N. t.*]

585 Ţinând seamă de următoarele cuvinte ale lui Jahve, trebuie, într-adevăr, să ne întrebăm: cine întunecă, de fapt, hotărârea, şi care hotărâre? Tocmai aici e punctul obscur, cum a ajuns Dumnezeu să facă un rămăşag cu Satana. La acesta Iov, în mod sigur, n-a întunecat nimic, iar o hotărâre cu atât mai puţin, căci despre aşa ceva nici n-a fost vorba şi nu va fi nici în ceea ce urmează. În rămăşag nu există, pe cât se poate vedea, nicio „hotărâre"; ar fi trebuit să fie, căci Jahve însuşi îl provocase pe Satana pentru ca, în cele din urmă, să-l înalţe pe Iov. În planul omniscienţei atare evoluţie era desigur prevăzută şi s-ar putea ca vocabula „hotărâre" să se refere la această ştiinţă eternă şi absolută. Dacă lucrurile ar sta aşa, atitudinea lui Jahve ar fi cu atât mai inconsecventă şi mai de neînţeles, căci el l-ar fi putut lămuri pe Iov ce anume fusese foarte just în nedreptatea suferită. Prin urmare, această posibilitate mi se pare improbabilă.

586 Ce vorbe anume sunt lipsite de discernământ? Jahve nu se referă firește la vorbele prietenilor, ci îl mustră pe Iov. În ce constă însă vina acestuia? Singurul lucru care i se poate reproşa lui Iov este optimismul cu care crede că poate apela la dreptatea divină. În asta n-are într-adevăr dreptate, după cum se vede limpede din următoarele cuvinte ale lui Jahve. Dumnezeu nu vrea nicidecum să fie drept, ci doar să se prevaleze de puterea sa, care trece înaintea dreptăţii. Ceea ce Iov nu poate pricepe fiindcă el vede în Dumnezeu o fiinţă morală. Nu se îndoieşte nicio clipă de atotputernicia lui Dumnezeu, iar dincolo de ea speră şi în dreptatea lui. Dar renunţă singur la această eroare, recunoaşte natura contradictorie a lui Dumnezeu şi poate astfel să atribuie dreptăţii şi bunătăţii lui locul ce li se cuvin. Nu putem vorbi aici desigur de o lipsă de discernământ.

587 Răspunsul la întrebarea lui Jahve sună astfel: Jahve însuşi este cel care-şi întunecă propria hotărâre şi care nu are discernământ. El întoarce arma împotriva lui Iov şi-l mustră pentru ceea ce face el însuşi: omului nu îi este îngăduit să aibă o părere despre el şi mai ales el nu trebuie să aibă discernământul care lui, lui Jahve, îi lipseşte. În şaptezeci şi una de versete Jahve proclamă puterea Creatorului lumii în faţa victimei sale jalnice, care zace în cenuşă şi-şi scarpină abcesele, convins demult şi profund că este lăsat pradă unei violenţe supraumane.

Iov nu are nicidecum nevoie să fie încă o dată şi până la saţiu impresionat de această putere. Mulţumită omniscienţei sale, Jahve putea firește tot atât de bine să ştie cât de nepotrivită avea să fie încercarea sa de intimidare într-o atare situaţie. El ar fi putut uşor să vadă că Iov avea să creadă ca şi înainte în atotputernicia lui, de care nu s-a îndoit niciodată, tot aşa cum nu i-a fost niciodată necredincios. Jahve ţine atât de puţin seamă de realitatea lui Iov, încât bănuiala că mai are şi alt motiv, mai important pentru el, pare legitimă: Iov nu este decât prilejul exterior pentru o confruntare intradivină. Vorbele lui Jahve deviază într-o măsură atât de mare de la problemele lui Iov, încât nu e greu de văzut cât de mult e preocupat de sine însuşi. Accentuarea emfatică a atotputerniciei şi grandorii sale e absurdă în faţa unui Iov care nu poate fi convins mai mult decât este, în schimb ea capătă sens doar pentru un ascultător care *se îndoieşte*. Gândul îndoielii este Satana care, după săvârşirea lucrării malefice, se reîntoarce la sânul patern, spre a-şi continua acolo activitatea subversivă. Jahve trebuie să fi văzut că credinţa lui Iov nu putea fi zdruncinată şi că Satana pierduse rămăşagul. El trebuie, de asemenea, să fi văzut că acceptând rămăşagul, făcuse tot posibilul, mergând până la un şir întreg de delicte, să-şi determine slujitorul credincios să fie necredincios. Ceea ce îşi conştientizează însă nu e cumva căinţa, nemaivorbind de groază morală, ci mai degrabă e o presimţire tulbure a ceva ce-i pune sub semnul întrebării omnipotenţa. (În această privinţă domneşte o susceptilitate specială, căci „puterea" este marele argument. În planul omnipotenţei însă se ştie că puterea nu scuză nimic.) Presimţirea se referă firește la faptul extrem de penibil că Jahve se lasă ademenit de Satana. El nu e însă limpede conştient de asta, căci îl tratează pe Satana cu menajamente şi cu o curioasă răbdare. Desigur, intrigile lui Satana pe seama lui Iov trebuie trecute cu vederea.

Din fericire pentru el, Iov a observat în timpul alocuţiunii lui Jahve 588
că în ea e vorba de orice în afară de dreptate. El şi-a dat seama: problema dreptăţii nu poate fi lămurită acum, căci e destul de limpede că Jahve se dezinteresează de solicitarea lui, preocupat fiind de propriile sale treburi. Satana trebuie să dispară curnva, ceea ce se rezolvă cel mai bine prin suspectarea lui Iov de atitudine de răzvrătire.

Problema este astfel mutată ușor pe alt făgaș, iar incidentul cu Satana rămâne neamintit și neștiut. Spectatorul nu înțelege foarte bine de ce trebuie să i se înfățișeze lui Iov atotputernicia lui Jahve cu fulgere și tunete, spectacolul însă este suficient de grandios și de impresionant spre a convinge nu doar un alt public, ci în primul rând pe Jahve însuși de puterea lui intangibilă. Nu știm, ce-i drept, dacă Iov bănuiește cât de mult își violentează aici Jahve atotputernicia, dar tăcerea și supunerea lui lasă deschise diferite posibilități. Iov nu poate de aceea să facă altceva mai bun decât să-și retragă sub toate formele pretenția de a i se face dreptate, de aceea răspunde prin cuvintele citate la început: „Mâna mi-o voi pune peste gură."

589 El nu trădează nici urmă de posibilă *reservatio mentalis*. Răspunsul său nu lasă nicio îndoială că este total și evident terminat de impresia covârșitoare a demonstrației divine. Cu acest succes s-ar fi declarat mulțumit și cel mai pretențios tiran, putând fi sigur că slujitorul său, fie și numai de frică (nemaivorbind de loialitatea lui neîndoielnică), n-ar mai fi cutezat multă vreme să nutrească nici măcar *un singur* gând strâmb.

590 În mod curios, Jahve nu observă nimic din toate astea. El nu-l vede pe Iov și nu-i vede situația. Se comportă ca și cum în fața lui s-ar afla, în locul lui Iov, o ființă puternică pe care ar merita s-o provoace. Ceea ce se vede din alocuțiunea de două ori repetată:

> Încinge-ți coapsele ca un bărbat;
> Eu te voi întreba, iar tu-Mi vei da răspuns.[20]

591 Ar trebui alese exemple grotești spre a ilustra disproporția dintre cei doi competitori. Jahve vede în Iov ceea ce noi nu i-am atribui lui, ci celuilalt, anume o forță egală care îl determină să desfășoare în fața adversarului întregul său aparat de putere sub forma unei parade impozante. Jahve proiectează asupra lui Iov un chip sceptic, care-i nu-i place, căci este al său propriu, și pe care îl contemplă cu o privire neliniștitor de critică. El se teme de acel chip, căci doar împotriva a ceva generator de frică ne mobilizăm toate referințele la forță,

20 *Loc. cit.* 38, 3.

putinţă, curaj, invincibilitate şi altele. Ce are a face asta cu Iov? Merită pentru cel puternic să sperie un şoricel?

Jahve nu se poate mulţumi cu runda biruitoare. Iov zace demult 592
la pământ, dar marele său adversar, a cărui fantomă e proiectată asupra martirului vrednic de milă, continuă să stea ameninţător în faţa lui. De aceea Jahve îl descoase încă o dată:

Nu da deoparte judecata Mea!
Crezi că m-am purtat cu tine [aşa] cu alt scop decât pentru ca tu
să te arăţi drept?
Ai [tu] un braţ ca al Domnului
sau glasul îţi tună ca al Lui?[21]

Omul abandonat, lipsit de protecţie şi drepturi, a cărui nimicnicie 593
îi e cu fiecare ocazie înfăţişată, îi apare lui Jahve evident atât de primejdios, încât trebuie să tragă cu artileria lui cea mai grea. Ceea ce îl irită se trădează în provocarea pe care i-o adresează pretinsului Iov:

trimite soli întru mânie
şi pe tot îngâmfatul smereşte-l,
pe cel trufaş stinge-l,
mistuie-i pe cei nelegiuiţi pe dată!
Ascunde-i afară laolaltă, în pământ,
iar feţele lor umple-le de necinste!
Atunci voi da mărturie că dreapta ta poate să mântuiască.[22]

Iov este provocat ca şi când ar fi un dumnezeu. Dar în metafizica 594
de-atunci, nu există niciun δέυτερος θεός, în afară de Satana, care se bucură de încrederea lui Jahve şi-l poate influenţa. El este singurul care îl poate face să-i fugă pământul de sub picioare, îl poate orbi şi ademeni să-şi încalce propriul cod penal. Un adversar într-adevăr formidabil, dar atât de compromiţător, datorită propriei sale înrudiri intime cu el, încât trebuie ascuns cu maximă discreţie! Da, Jahve trebuie să-l ascundă la piept de propria sa conştiinţă şi, în schimb, să facă din biata slugă a lui Dumnezeu o sperietoare de combătut, cu

21 *Loc. cit.* 40, 8–9.
22 [*Loc. cit.* 40, 11–14.]

speranţa de a exila astfel temuta „faţă într-un loc ascuns" şi de a se menţine pe sine în stare de nonconştienţă.

595 Organizarea duelului imaginar, cuvântările ţinute şi prezentarea impresionantă a menajeriei primordiale ar fi insuficient explicate dacă am vrea să le reducem doar la factorul negativ al temerii de conştientizare şi, consecutiv, de urmările relativizării. Conflictul se acutizează pentru Jahve mai degrabă ca urmare a unui *nou factor*, care nu rămâne, desigur, ascuns omniscienţei. Dar în acest caz cunoaşterea nu e însoţită de nicio concluzie. Noul factor, de care e vorba aici, se referă la situaţia nemaiauzită până atunci în istoria universală, în care un muritor, prin atitudinea sa morală, este înălţat, fără să ştie şi să vrea, până dincolo de stele, de unde poate zări chiar partea din spate a lui Jahve, lumea abisală a „cojilor".[23]

596 Oare Iov ştie ce vede? El este înţelept şi destul de păţit ca să nu divulge nimic. Dar din cuvintele lui se pot bănui tot felul de lucruri:

> Ştiu că Tu poţi toate
> şi nimic nu Ţi-e cu neputinţă.[24]

597 Într-adevăr, Jahve poate tot şi-şi permite pur şi simplu tot, fără să clipească. El îşi poate proiecta neînduplecat latura umbroasă şi poate rămâne inconştient pe seama omului. Se poate prevala de puterea sa covârşitoare şi poate da legi care să însemne pentru el mai puţin decât aerul. Crima şi lovitura de moarte nu-i dau bătaie de cap, iar dacă îi vine o toană, este în măsură, ca mare senior, să-i despăgubească generos pe iobagi de paguba pe care vânătoarea cu gonaci a

23 Aluzie la o reprezentare din Cabbală. (Aceste „coji", hebr. *kelipoth*, constituie cei zece contrapoli ai sefiroţilor, ai celor zece trepte prin care se revelează puterea creatoare a divinităţii. Cojile, care reprezintă puterile rele şi întunecate, au fost la început amestecate cu lumina sefiroţilor. *Zohar*-ul descrie răul ca pe un produs al procesului vital al sefiroţilor. De aceea a trebuit ca sefiroţii să fie curăţaţi de amestecul rău al cojilor. Eliminarea cojilor a avut loc în „spargerea vaselor", descrisă în scrieri cabbalistice, mai cu seamă în cele ale lui LURIA şi ale şcolii sale. Astfel, puterile răului au căpătat existenţă reală şi proprie. Cf. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihrem Hauptströmungen*, pp. 292 şi urm.)

24 *Iov* 42, 2.

provocat-o lanurilor de grâne: fiii, fiicele şi slugile tale au suferit pierderi? Nicio pagubă, îţi dau alţii în loc, şi mai buni.

Iov continuă (desigur cu ochii plecaţi şi glas scăzut): 598

Cine-şi [poate] ascunde de Tine sfatul?
Care [om], înfrânându-şi cuvintele, crede că le ascunde şi de Tine?
Cine îmi va spune lucruri pe care nu le cunoşteam?
Ascultă-mă, Doamne, ca să vorbesc şi eu!
Te voi întreba, iar Tu învaţă-mă!
Cu urechea auzisem despre Tine mai înainte,
dar acum ochiul meu Te-a văzut;
de aceea mă disprețuiesc şi mă topesc,
şi mă socotesc praf şi cenuşă.[25]

În mod înţelept, Iov preia aici cuvintele agresive ale lui Jahve şi 599
se aşază astfel la picioarele acestuia, ca şi cum ar fi de fapt adversarul înfrânt. Pe cât de inechivoc sună cuvântarea lui, pe atât de ambiguă poate, de fapt, să şi fie. Da, e adevărat, el şi-a învăţat lecţia şi a trăit „lucruri mari şi minunate", care nu se prea pot înţelege. L-a cunoscut, în fapt, pe Jahve doar din auzite, dar acum a aflat realitatea lui într-o măsură mai mare decât David; o învăţătură cu adevărat incisivă, care e bine să nu mai fie uitată. Mai înainte fusese naiv, poate visase chiar la „bunul" Dumnezeu sau la un stăpân binevoitor şi la un judecător drept; îşi imaginase că un „legământ" este o chestiune de justiţie, iar partenerul unui contract poate să stăruie asupra unui drept care i-a fost acordat; Dumnezeu este într-adevăr credincios sau cel puţin drept şi, aşa cum se poate presupune pornind de la Decalog, are respect pentru anume valori etice sau se simte cel puţin dator faţă de propriul său punct de vedere juridic. Spre oroarea sa, a văzut însă că Jahve nu numai că nu e un om, ci într-un anume sens e mai puţin decât un om, şi anume e ceea ce Jahve spune despre crocodil:

Tot ce este înalt se teme de el;
este un rege peste toate animalele mândre.[26]

25 *Loc. cit.* 42, 3–6.
26 *Loc. cit.* 41, 25. [Am tradus după textul german — *N. t.*]

600 Nonconştienţa are o natură animalică. Ca toţi zeii vechi, şi Jahve îşi are simbolismul lui animalic, şi anume influenţat în mod evident de figurile cu mult mai vechi ale zeilor teriomorfi din Egipt, în special de acelea ale lui Horus şi ale celor patru fii ai săi. Dintre cele patru animale ale lui Jahve, doar unul are chip uman. Acesta este probabil Satana, naşul omului spiritual. Viziunea lui Iezechiel îi atribuie zeului animalic trei sferturi natură animalică şi doar un sfert natură umană, în vreme ce Dumnezeul „de sus", anume cel de deasupra tronului de safir, doar seamănă cu un om.[27] Acest simbolism explică atitudinea intolerabilă — din punct de vedere omenesc — a lui Jahve. Este purtarea unei făpturi precumpănitor inconştiente care nu poate fi judecată cu criterii morale: Jahve este un *fenomen*, iar „nu un om"[28].

601 S-ar putea presupune, fără dificultăţi serioase, un astfel de sens în alocuţiunea lui Iov. În orice caz, bine că, în fine, Jahve s-a potolit. Măsura terapeutică a acceptării fără rezistenţă s-a adeverit încă o dată. Oricum, Jahve este încă puţin nervos în legătură cu prietenii lui Iov: ar putea la urma urmei să nu-l vorbească de bine.[29] Proiecţia îndoielii se extinde deci — comic, trebuie spus — şi asupra acestor bărbaţi cumsecade şi cam filistini, ca şi cum Dumnezeu ar şti ce anume depinde de felul în care gândesc ei. Dar faptul că aceşti oameni pot gândi, iar pe deasupra pot gândi despre el, este iritant şi neliniştitor şi trebuie cumva împiedicat. Seamănă cam prea mult cu lucrurile pe care le produce adesea brusc fiul său hoinar şi care îl ating atât de neplăcut în punctul său nevralgic. De câte ori n-a trebuit să regrete izbucnirile lui necugetate!

27 [*Iezechiel* 1, 25 şi urm.]

28 [*Iov*, 9, 32.] Presupunerea naivă după care creatorul lumii este o fiinţă conştientă trebuie socotită un prejudiciu cu consecinţe grave, căci a prilejuit ulterior dislocări logice incredibile. Astfel, bunăoară, absurditatea acelei *privatio boni* n-ar fi fost niciodată necesară dacă n-ar fi existat supoziţia după care conştienţa (*Bewußtheit*) unui Dumnezeu bun n-ar putea produce fapte rele. În schimb, nonconştienţa (*Unbewußtheit*) divină şi lipsa de reflecţie fac cu putinţă o concepţie care dispensează acţiunea lui Dumnezeu de judecata morală şi nu lasă să se ajungă la conflict între bunătate şi bestialitate.

29 [*Loc. cit.* 42, 7.]

Cu greu ne putem sustrage impresiei că omniscienţa se apropie 602
treptat de o realizare şi este ameninţată de o intuiţie împresurată de spaime de autodistrugere. Declaraţia finală a lui Iov este — din fericire — în aşa fel formulată, încât se poate presupune cu destulă certitudine că incidentul a fost definitiv închis pentru participanţi.

Noi, corul comentând marea tragedie care nu şi-a pierdut în 603
nicio epocă vitalitatea, simţim că lucrurile nu stau chiar aşa. Pentru sensibilitatea noastră modernă nu pare deloc evident că, prin plecăciunea adâncă a lui Iov în faţa atotputerniciei prezenţei divine şi prin tăcerea lui înţeleaptă, s-ar fi dat un răspuns real la întrebarea ridicată de renghiul lui Satana în rămăşagul cu Dumnezeu. Iov a răspuns mai puţin decât a reacţionat adecvat şi a dovedit o remarcabilă stăpânire de sine: dar un răspuns inechivoc rămâne încă de dat.

Ce este — spre a numi lucrul cel mai la îndemână — cu ne- 604
dreptatea morală suferită de Iov? Sau este oare omul în faţa lui Jahve atât de neînsemnat, încât nu i se poate face nici măcar o nedreptate morală? Asta ar contrazice faptul că omul este dorit de Jahve şi că pentru el este o problemă dacă oamenii îl vorbesc de „bine". Ţine la loialitatea lui Iov şi-i pasă atât de mult de ea, încât nu se dă înapoi de la nimic ca să-şi poată face testul. Această atitudine îi conferă omului o greutate aproape divină, căci ce altceva mai există pe lume care să poată însemna ceva pentru cel care are tot? Purtarea ambivalentă a lui Jahve care, pe de-o parte, striveşte nepăsător fericirea şi viaţa umană, pe de alta, trebuie să-l aibă pe om drept partener, îl pune pe acesta într-o situaţie de-a dreptul imposibilă: pe de-o parte Jahve se comportă iraţional, pe modelul catastrofelor naturale şi al altor fenomene imprevizibile, pe de alta, vrea să fie iubit, cinstit, adorat şi lăudat ca drept. Reacţionează cu susceptibilitate la orice cuvânt, cât de mic, care lasă să se întrevadă fie şi cea mai vagă critică, în vreme ce puţin îi pasă de propriul său cod moral, atunci când faptele lui se ciocnesc de articolele acestuia.

Unui astfel de dumnezeu, omul i se poate supune doar cu spaimă 605
şi cutremurare, şi el încearcă să-l îmbuneze pe stăpânitorul absolut cu laude masive şi ascultare ostentativă. Pentru sensibilitatea

modernă, o relaţie de încredere este, în aceste condiţii, complet exclusă. O *satisfacţie morală* nu e de aşteptat din partea unei asemenea fiinţe naturale inconştiente, totuşi Iov a avut parte de ea, firește fără intenţia lui Jahve şi poate fără ştiinţa lui Iov, după cum însă ar vrea poetul să ne dea de înţeles. Alocuţiunile lui Jahve au scopul, ce-i drept, nechibzuit, dar nu mai puţin transparent, de a-i prezenta omului forţa brutală, colosală a Demiurgului: „Iată, asta sunt eu, Creatorul tuturor forţelor invincibile, nelegiuite, din natură, care nu se supun niciunor legi etice, şi sunt, de asemenea, o forţă amorală a naturii, o personalitate pur fenomenală, care nu-şi poate vedea propriul spate."

606 Aceasta ar putea fi cel puţin o satisfacţie morală de mare anvergură pentru Iov, căci prin această declaraţie omul este ridicat, în ciuda neputinţei sale, la rangul de judecător al divinităţii. Nu ştim dacă Iov şi-a dat seama de asta. Ştim însă din numeroasele comentarii la Iov că toate secolele ulterioare au trecut cu vederea faptul că un fel de μοῖρα sau o δίκη stăpâneşte peste Jahve, determinându-l să se trădeze în asemenea măsură. Oricine îndrăzneşte poate să vadă cum Jahve îl înalţă fără să vrea pe Iov, înjosindu-l în praf. El se condamnă astfel pe sine şi-i oferă omului acea satisfacţie care ne lipseşte atât de dureros în *Cartea lui Iov*.

607 Poetul acestei drame a dat o probă de discreţie magistrală, lăsând să cadă cortina în clipa în care eroul său, prosternându-se în faţa majestăţii divine, proclamă recunoaşterea necondiţionată a ἀπόφασις μεγάλη a Demiurgului. *Nu trebuia să rămână nicio altă impresie.* Prea multe lucruri erau în joc: un scandal neobişnuit ar fi ameninţat să se declanşeze în metafizică, cu urmări posibil pustiitoare, şi nimeni nu avea la îndemână o formulă salvatoare care să ferească de o catastrofă noţiunea monoteistă de Dumnezeu. Raţiunea critică a unui grec ar fi putut lesne, încă de pe atunci, să preia şi să valorifice în defavoarea lui Jahve (ceea ce s-a şi întâmplat mult mai târziu)[30] această nouă achiziţie biografică, spre a-i pregăti acestuia o soartă ca aceea care le era pe-atunci hărăzită zeilor greci. O relativizare însă era pur şi simplu de negândit în acele timpuri, ca şi în următoarele două milenii.

30 [Cf. JUNG, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 350 şi urm.; apoi *Aion* (GW IX/2, par. 128 şi urm.).]

Spiritul inconştient al omului vede corect, chiar dacă raţiunea 608
conştientă este oarbă şi neputincioasă: drama s-a încheiat pentru totdeauna, natura dublă a lui Jahve a devenit evidentă şi cineva sau ceva a văzut-o şi a înregistrat-o. O asemenea revelaţie, fie că a ajuns sau nu la conştiinţa oamenilor, nu a putut rămâne fără urmări.

3.

Înainte de a ne ocupa de felul în care germenele neliniştii s-a 609
dezvoltat mai departe, să ne reîntoarcem privirea în timp, la epoca în care a fost elaborată *Cartea lui Iov*. Din păcate, datarea e nesigură. E de presupus că a fost scrisă între 600 şi 300 î.Chr., deci nu prea departe în timp de aşa-numitele *Proverbe ale lui Solomon* (sec. IV–III). În acestea din urmă găsim simptomul unei influenţe greceşti, ajunsă în zona iudaică prin Asia Mică, dacă s-a exercitat mai devreme, sau prin Alexandria, dacă s-a exercitat mai târziu. Este aici ideea de Σοφία, sau de *sapientia Dei*, o *pneuma de natură feminină*, coeternă, mai mult sau mai puţin ipostaziată, preexistentă Creaţiei:

> Domnul m-a zidit început al căilor Sale, pentru lucrările Sale,
> înaintea veacului m-a pus temelie întru început;
> înainte de a face pământul şi înainte de a face adâncurile,
> înainte să ţâşnească izvoarele apelor.
> .....
> Când pregătea cerul, eu eram lângă El,
> .....
> şi făcea temelii trainice pământului,
> eram lângă El, într-un cuget —
> eu eram aceea în care El se bucura.
> Zi de zi mă desfătam în faţa Lui în toată vremea,
> când El se bucura după ce a desăvârşit lumea
> şi se bucura întru fiii oamenilor.[31]

31 *Proverbele* 8, 22–31.

610 Această Sophia, care are deja aceleaşi calităţi ca Logosul lui Ioan, e apropiată, pe de-o parte de *hohma* ebraică, pe de altă parte, trece atât de mult dincolo de ea, încât nu putem să nu ne gândim la *shakti* a hinduşilor. Relaţii cu India existau pe-atunci (epoca ptolemaică). Un alt izvor al Sophiei (Înţelepciunea) este colecţia de proverbe *Înţelepciunea lui Iisus Sirah* (elaborată prin 200). Înţelepciunea vorbeşte despre ea însăşi:

Eu din gura Celui Preaînalt am ieşit
şi ca un abur am acoperit pământul.
Întru cele înalte m-am sălăşluit
şi tronul meu — în stâlp de nor.
Eu singură am înconjurat crugul cerului
şi în adâncul genunilor am umblat.
În valurile mării şi pe întreg pământul,
la toate popoarele şi neamurile am ajuns stăpână.
.....
Mai înainte de veac, la început, El m-a creat
şi până în veac nu mă voi sfârşi.
În cortul cel sfânt înaintea Lui am slujit şi astfel m-am statornicit în Sion.
În cetatea iubită mi-a dat şi loc de odihnă,
şi în Ierusalim e cârmuirea mea.
.....
Ca un cedru din Liban m-am înălţat
şi ca un chiparos în Munţii Hermonului.
Ca un palmier din En-Gadi m-am înălţat,
ca un răsad de trandafir în Ierihon
ca un măslin arătos pe câmpie
şi ca un platan m-am înălţat.
Ca scorţişoara şi acantul înmiresmat am răspândit mireasmă
şi ca smirna aleasă am răspândit parfum.
.....
Eu ca un terebint mi-am întins ramurile,
iar ramurile mele sunt ramuri de slavă şi har.
Eu ca o vie am odrăslit farmec

și florile mele sunt rodul slavei și bogăției.
Eu sunt maica iubirii frumoase, a temerii [de Domnul],
a cunoașterii și a speranței sfinte.
De aceea sunt dăruită tuturor fiilor mei,
eu cea veșnică, celor aleși de El.[32]

Merită să privim mai îndeaproape acest text. Înțelepciunea se 611
desemnează pe sine drept Logos, drept cuvânt al lui Dumnezeu. Ca *ruah*, ca spirit al lui Dumnezeu, ea a incubat la început adâncul. Are tronul, ca și Dumnezeu, în cer. Ca pneuma cosmogonică penetrează cerul și Pământul și toate creaturile. Ei îi corespunde, în toate privințele, Logosul din *Ioan* 1. Vom vedea în ce măsură această relație e importantă și în privința conținutului.

Ea este numenul feminin al metropolei prin excelență, al ora- 612
șului-mamă, Ierusalim. Este iubita-mamă, o copie după Ishtar, zeița păgână a cetății-mamă. Fapt confirmat de compararea detaliată a Înțelepciunii cu copaci, precum cedrul, palmierul, terebintul, măslinul, chiparosul etc. Toți acești copaci sunt din vremuri îndepărtate simboluri ale zeiței iubirii și ale zeiței-mamă. Alături de altarul ei, pe înălțimi, se afla un copac sfânt. În Vechiul Testament stejarii și terebinții erau copaci oraculari. Dumnezeu sau îngerii apăreau în sau lângă copaci. David consulta un dud ca oracol.[33] De asemenea, copacul îl reprezenta (în Babilon) pe Tammuz, iubitul-fiu, tot așa ca și pe Osiris, Adonis, Attis și Dionysos, toți zeii morți prematur ai Orientului Apropiat. Toate aceste atribute simbolice apar și în *Cântarea Cântărilor*, unde îi caracterizează atât pe *sponsus*, cât și pe *sponsa*. Vița-de-vie, strugurele, floarea de viță-de-vie, via joacă un rol considerabil. Iubitul este ca un măr. De pe culmi (locurile de cult ale zeiței), din vizuinele leilor și ale panterelor, trebuie să coboare iubita[34]; „mlădițele" ei sunt „livadă cu rod, cipru cu nard, nard și șofran, trestie și scorțișoară, cu toți pomii Libanului, smirnă și aloe cu cele mai bune

32 *Înțelepciunea lui Iisus Sirah* 24, 3–18.

33 [2 *Regi* 5, 23 și urm. (În LXX, se vorbește de „Dumbrava Plângerii", iar în notă se trimite la textul masoretic, unde apar „copaci de balsam, sâmbovine", în Bibl.S. e „dumbrava murelor", toate locuri oraculare. — *N. t.*)]

34 [*Cântarea Cântărilor* 4, 8 .]

miresme"[35]. Din mâinile ei picură smirnă.[36] (Adonis s-a născut din smirnă!) Ca și Duhul Sfânt, Înțelepciunea e dăruită tuturor aleșilor, o idee pe care o va relua mai târziu învățătura despre Paraclet.

613 Natura penumatică a Sophiei, ca și caracterul ei de Maya, plăsmuitoare de lumi, apare și mai clar în apocriful tardiv, *Înțelepciunea lui Solomon* (100–50 î.Cr.): „Căci duh iubitor de oameni este înțelepciunea."[37] Înțelepciunea este „făuritoarea ființelor".[38] „Cu adevărat se află în ea duh cugetător, sfânt" (πνευμα νοερον αγιον), „suflarea (ατμις) puterii lui Dumnezeu", „revărsarea (απορροια) limpede a slavei Celui Atotputernic", o „rază a luminii nepieritoare și oglindă fără pată a lucrării lui Dumnezeu"[39], o ființă subtilă care traversează toate lucrurile. Ea se află în relație strânsă (συμβίωσιν... ἔχουσα) cu Dumnezeu, iar stăpânul universului (πάντων δεσπότης) o iubește.[40] „Cine e, mai mult decât [înțelepciunea], făuritoarea ființelor?"[41] Ea este trimisă de cer și de tronul slavei ca un „duh sfânt".[42] Ca un psihopomp călăuzește spre Dumnezeu și asigură nemurirea.[43]

614 *Înțelepciunea lui Solomon* este emfatică cu privire la dreptatea lui Dumnezeu și se aventurează, desigur nu fără intenții pragmatice, pe o ramură foarte subțire: „Căci dreptatea este nemuritoare, [iar nedreptatea aduce moarte]."[44] Cei nedrepți și nelegiuiți însă spun:

> Să-l asuprim pe săracul cel drept,
> .....
> Forța noastră să fie legea dreptății
> căci ce e slab se vădește a fi fără folos;

35 [*Loc. cit.* 4, 13–14.]
36 [*Loc. cit.* 5, 5.]
37 *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 6. (LXX: Φιλάνωρωπον πνεῦμα σοφία. Idem 7, 23.)
38 *Loc. cit.* 7, 22. (LXX: πάντων τεχνίτις.)
39 *Loc. cit.* 7, 22–6.
40 *Loc. cit.* 8, 3.
41 *Loc. cit.* 8, 6.
42 *Loc. cit.* 9, 10 și 17.
43 *Loc. cit.* 6, 19 și 8, 13
44 *Loc. cit.* 1, 15. [Partea a doua a versetului, în paranteze drepte, este reprodusă după Bib.S., omisă fiind din LXX ca probabilă adăugire latină (pp. 173–174) — *N. t.*]

să-i întindem o cursă celui drept, fiindcă ne stinghereşte
.....
ne ocărăşte pentru păcatele noastre
şi ne învinuieşte de păcate faţă de învăţătura noastră.
Se făleşte că are cunoaşterea lui Dumnezeu
şi se numeşte pe sine copil al Domnului.
Ajuns-a pentru noi osândă a gândurilor noastre:
.....
Prin batjocură şi prin caznă să-l cercetăm,
ca să-i cunoaştem blândeţea
şi să-i punem la încercare răbdarea.[45]

Unde am citit puţin mai înainte: „Atunci Domnul a zis către 615
diavol: Ai luat seama aşadar la slujitorul Meu, Iov, că nu este niciunul ca el pe pământ, om fără de răutate, adevărat, fără cusur, cinstitor de Dumnezeu [şi] ţinându-se departe de orice rău? Şi tot nu are pic de răutate. Iar tu degeaba mi-ai spus să-i prăpădesc avutul!"[46]? „[Mai] bună este înţelepciunea decât puterea", zice *Ecleziastul*.[47]

Înţelepciunea lui Solomon atinge punctul nevralgic, firește nu din 616
simplă nebăgare de seamă şi inconştienţă, ci dintr-un motiv mai adânc, care s-ar înţelege mai bine, dacă am izbuti să arătăm în ce relaţie se află *Iov* cu schimbarea, apropiată în timp, a statutului lui Jahve, respectiv cu apariţia Sophiei. Şi nu e vorba în acest caz de o reflecţie de istorie literară, ci mai degrabă de soarta lui Jahve, care îl afectează pe om. Ştim din vechile scrieri că drama divină se desfăşoară între Dumnezeu, ca *dynamis* masculină, şi poporul său, care îi este încredinţat ca o femeie, asupra fidelităţii căreia veghează gelos. Un caz individual reprezintă Iov, a cărui credinţă e pusă la o neîndurătoare încercare. Uimitor cât de uşor, spuneam mai sus, cedează Jahve la uneltirile lui Satana. Dacă e adevărat că are deplină încredere în Iov, nimic nu ar fi mai logic decât să-l apere pe acesta şi, în schimb, să-l demaşte pe calomniatorul răuvoitor şi să-l pună să plătească pentru

45 *Loc. cit.* 2, 10–19.
46 *Iov* 2, 3.
47 *Ecleziastul* 9, 18.

defăimarea slujitorului său credincios. Dar Jahve nu se gândește la asta, nu se gândește nici mai târziu, după ce nevinovăția lui Iov se adeverește. Nu auzim nimic despre o mustrare sau dezaprobare a lui Satana. Motiv pentru care nu ne putem îndoi de conivența lui Jahve cu el. Disponibilitatea de a-l lăsa pe Iov în seama agresiunii ucigașe a lui Satana dovedește că Jahve se îndoiește de Iov, căci își proiectează propria tendință spre neloialitate asupra unui țap ispășitor. Apare de aceea bănuiala că Jahve s-ar pregăti să relaxeze legătura matrimonială cu Israelul, dar își ascunde sieși această intenție. Necredința vag presimțită pe undeva îl determină ca, prin Satana, să-l caute pe necredincios, și îl găsește în persoana celui mai credincios dintre credincioși, care de-acum încolo e supus unei proceduri criminale de anvergură. Jahve a devenit nesigur pe propria lui credință.

617 Concomitent, sau ceva mai târziu, se află ce s-a întâmplat: Jahve și-a amintit de o ființă feminină care nu-i este mai puțin plăcută decât omul, o prietenă și tovarășă de joacă de la începutul lumii, primul născut dintre toate făpturile create de el, reflex fără pată al slavei sale din veșnicii și făuritoare a creației, mai apropiată și mai familiară inimii sale decât descendenții târzii ai *protoplast*-ului, ai omului primordial, creat într-o a doua fază și pecetluit cu imaginea lui Dumnezeu. Este desigur o *dura necessitas* care constituie motivul acestei *anamnesis* a Sophiei: lucrurile nu mai puteau merge în continuare ca până acum; Dumnezeul „drept" nu mai putea săvârși nedreptăți și „atotștiutorul" nu se mai putea purta ca un om naiv și nesocotit. Autoreflecția devine o necesitate imperioasă și în acest scop are nevoie de Înțelepciune: Jahve trebuie să-și amintească de știința sa absolută. Căci dacă Iov îl cunoaște pe Dumnezeu, atunci și Dumnezeu trebuie să se cunoască pe sine. Nu se putea ca natura dublă a lui Jahve să fie de notorietate publică și doar lui însuși să-i rămână ascunsă. Cine îl cunoaște pe Dumnezeu acționează asupra lui. Eșuarea încercării de a-l distruge pe Iov l-a schimbat pe Jahve.

618 Vom încerca acum să reconstituim, pe baza sugestiilor din Scriptură, ceea ce urmează după transformarea lui Dumnezeu. În acest scop trebuie să ne întoarcem la epoca primordială a genezei, și anume la omul primordial *ante lapsum*. În calitate de Adam, acesta a

scos-o pe Eva, corespondentul său feminin, din propria coastă, cu ajutorul Creatorului, tot așa cum acesta l-a făcut din materia primordială pe Adam cel hermafrodit și odată cu el partea de omenire asemănătoare lui Dumnezeu, anume poporul Israel și alți descendenți din Adam.[48] Ca urmare a unei corespondențe secrete, trebuia ca primul fiu al lui Adam (la fel ca Satana) să fie un răufăcător și un ucigaș în fața lui Dumnezeu, împrejurare prin care se repetă pe pământ prologul din cer. Nu e greu de presupus că aici rezidă motivul mai adânc care îl determină pe Jahve să-i acorde o protecție specială rătăcitului Cain, o copie fidelă, în miniatură, a lui Satana. Despre un model al lui Abel, mort prematur, mai drag lui Dumnezeu decât Cain, agricultorul progresist (și de aceea instruit probabil de un înger al lui Satana), n-am auzit nimic. Poate să fi fost un alt fiu al lui Dumnezeu, având o natură mai conservatoare decât Satana; nu un vântură-lume, preocupat de gânduri noi și sumbre, ci legat prin dragoste filială de Tatăl, nenutrind decât ideile paterne și zăbovind în cercul intim al economiei cerești. De aceea chipul său pământesc poate atât de repede „să fugă de lumea cea rea", spre a vorbi în termenii *Înțelepciunii lui Solomon*, și să se întoarcă la Tatăl, în vreme ce Cain trebuie să îndure în cursul existenței pământești blestemul, pe de-o parte, al progresivității, pe de alta al inferiorității sale morale.

Dacă strămoșul Adam este imaginea Creatorului, fiul său Cain este 619
cu siguranță imaginea lui Satana, fiul lui Dumnezeu, și de aceea pare întemeiată presupunerea că și Abel are un corespondent ἐν ὑπερουραίῳ τόπῳ (într-un loc supraceresc). Primele incidente problematice care au avut loc chiar de la început, în cadrul unei creații aparent fericite și satisfăcătoare, respectiv păcatul ancestral și fratricidul, ne fac atenți asupra faptului — pe care trebuie să-l admitem — că situația inițială, când duhul lui Dumnezeu clocea abisul pustiu, nu ne permitea să așteptăm un rezultat absolut perfect. Apoi Creatorul, care altminteri a considerat bună fiecare zi a operei sale, a renunțat să dea o notă bună la ceea ce s-a petrecut luni. El n-a spus pur și simplu nimic; o împrejurare care favorizează un

48 [În ce privește partea de omenire neasemănătoare lui Dumnezeu, provenind probabil din antropoizii din vremea preadamică, vezi mai sus par. 576.]

„argumentum ex silentio!" Ceea ce s-a petrecut în acea zi a fost separarea definitivă a apelor de sus de cele de jos prin tăria dintre ele. E clar că acest dualism inevitabil n-a putut pe-atunci, cum n-a putut nici mai târziu, să se adapteze concepţiei monoteiste, fiindcă trimite la o scindare metafizică. Această sciziune a trebuit de-a lungul mileniilor, aşa cum ştim din istorie, să fie necontenit cârpită, ascunsă sau chiar negată. Cu toate astea, ea s-a manifestat încă de la început, din Paradis, prin aceea că lui Dumnezeu, contrar programului său de a-l face pe om în ultima zi a creaţiei ca fiinţa cea mai inteligentă şi ca stăpân al tuturor făpturilor, i-a scăpat o curioasă inconsecvenţă sau a strecurat-o pe furiş, anume a făcut şarpele care s-a dovedit substanţial mai inteligent şi mai conştient decât Adam şi, pe deasupra, a apărut înaintea acestuia. Nu e de presupus ca Jahve să-şi fi jucat singur un astfel de renghi; în schimb, mult mai probabil e că aici a fost amestecat fiul său, Satana. Acesta e un scamator şi un sabotor, căruia îi place să provoace incidente supărătoare. Jahve a creat, ce-i drept, reptilele înaintea lui Adam, dar acelea erau şerpii obişnuiţi, lipsiţi total de inteligenţă, dintre care Satana şi-a ales un şarpe de copac spre a se strecura în forma lui. De-atunci umblă zvonul că şarpele este τὸ πνευματικώτατον ζῷον (animalul cel mai spiritual).[49] Apoi el devine simbolul preferat pentru νοῦς (spirit, minte), primeşte onoruri înalte şi i se îngăduie să-l simbolizeze chiar pe cel de-al doilea fiu al lui Dumnezeu, căci acesta este considerat *Logosul* (frecvent identificat cu *nous*) care mântuieşte lumea. O legendă târzie ne spune că şarpele din Paradis a fost *Lilith*, prima soţie a lui Adam, cu care acesta i-a zămislit pe demoni. Această legendă presupune de asemenea un truc, care nu a fost în intenţia Demiurgului. Scriptura nu o cunoaşte decât pe Eva, ca soţie legitimă. Curios rămâne însă faptul că omul primordial, cel care reprezintă imaginea lui Dumnezeu, are şi el, potrivit tradiţiei, două femei ca şi prototipul său ceresc. După cum acesta este legat de femeia Israel, dar are din veşnicie o pneuma feminină ca însoţitoare apropiată, tot astfel Adam o are mai întâi drept femeie pe Lilith (fiica sau emanaţia lui Satana), corespunzând (satanic) Sophiei. Eva însă corespunde poporului Israel. Nu ştim, firesc,

49 Opinie care apare la PHILO IUDAEUS.

de ce s-a zvonit atât de târziu că *ruah Elohim*, „spiritul lui Dumnezeu" nu este doar feminin, ci şi relativ autonom faţă de Dumnezeu, şi că mult înainte de căsnicia cu Israel, a existat o relaţie a lui Jahve cu Sophia. De asemenea, nu ştim din ce motiv în tradiţia mai veche s-a pierdut cunoştinţa despre această primă alianţă. De altfel, tot foarte târziu s-a auzit şi despre relaţia îndoielnică dintre Adam şi Lilith. Tot aşa nu ştim dacă Eva a fost mai târziu pentru Adam o soţie la fel de incomodă precum a fost pentru Jahve poporul care a flirtat necontenit cu necredinţa. În orice caz, pentru primii părinţi viaţa de familie nu a însemnat doar bucurie: primii lor fii reprezintă tipul perechii de fraţi ostili, căci pe-atunci mai exista, se pare, obiceiul de a conferi realitate unor motive mitologice. (Astăzi un astfel de lucru e resimţit ca respingător şi de aceea e negat când se iveşte.) Părinţii îşi pot împărţi ereditatea apăsătoare: Adam trebuie doar să se gândească la prinţesa lui demonică, iar Eva nu trebuie să uite că a fost prima care s-a lăsat ademenită de şarpe. Ca şi păcatul ancestral, intermezzo-ul Cain–Abel nu apare pe lista de excelenţă a obiectelor create. Putem trage această concluzie deoarece Jahve nu pare informat în prealabil de pomenitele incidente. Precum mai târziu, există şi aici bănuiala că din omniscienţă nu se pot trage concluzii, adică Jahve nu se concentează pe ştiinţa sa totală şi, drept urmare, e surprins de rezultat. Acest fenomen se poate observa şi la oameni, anume acolo unde aceştia nu-şi refuză plăcerea propriilor emoţii. Se poate admite că un acces de furie sau o stare de tristeţe îşi au farmecul lor ascuns. Dacă lucrurile ar sta altminteri, cei mai mulţi oameni ar fi ceva mai înţelepţi.

Din această perspectivă suntem poate în măsură să înţelegem ceva 620
mai bine ce s-a întâmplat cu Iov. În starea pleromică sau în starea *Bardo*[50] (cum o numesc tibetanii) domneşte, ce-i drept, un joc cosmic desăvârşit, dar odată cu creaţia, respectiv cu trecerea lumii în procese distincte în spaţiu şi timp, evenimentele încep să se frece şi să se ciocnească unele de altele. Acoperit şi protejat de tivul hainei părinteşti, Satana aşază când aici, când dincolo accente false, iar în altă privinţă corecte, creând complicaţii aparent neprevăzute în planul Creatorului,

50 [Cf. comentariul lui JUNG la *Bardo Thödol*, par. 831 şi urm. ale acestei cărţi.]

și de aceea surprinzătoare. În vreme ce creatura inconștientă, precum animalele, plantele și cristalele, funcționează, din câte știm, satisfăcător, cu omul lucrurile merg cumva permanent strâmb. Pentru început conștiința lui este, ce-i drept, doar imperceptibil mai sus decât aceea a animalelor, motiv pentru care și libertatea de voință se manifestă la el extrem de limitat. Dar Satana se interesează de el și experimentează cu el în felul său, îl ademenește spre lucruri nepotrivite, iar îngerii săi îl învață științe și arte care până atunci erau rezervate desăvârșirii pleromei. (Satana ar fi meritat încă de-atunci numele de „Lucifer"!) Extravagațele ciudate, neprevăzute ale oamenilor stârnesc afectele lui Jahve și-l implică astfel în propria creație. Intervențiile divine devin necesități stringente. Dar, în mod supărător, ele nu au decât un succes efemer, nici măcar pedeapsa draconică a înecării tuturor ființelor vii (cu excepția celor aleși), căreia, după concepția bătrânului JOHANN JAKOB SCHEUCHZER, nu i-au scăpat nici peștii (așa cum arată petrefactele), nu are un efect de durată. Creația rămâne, ca și înainte, contaminată. În mod ciudat, Jahve caută necontenit cauza în oameni, care aparent refuză să asculte, niciodată în fiul său Satana, părintele tuturor scamatorilor. Această orientare incorectă nu poate decât accentua natura deja iritabilă a lui Jahve, așa încât oamenii ajung să considere frica de Dumnezeu un principiu general și chiar începutul oricărei înțelepciuni. În vreme ce oamenii, supunându-se acestei discipline dure, se pregătesc să-și lărgească conștiința prin dobândirea unei anumite înțelepciuni, adică pentru început a unei atitudini prudente sau chibzuite[51], dezvoltarea istorică arată clar că Jahve pierduse din vedere, încă din zilele Creației, coexistența sa pleromică cu Sophia. Locul ei este luat de alianța cu poporul ales, care e astfel împins într-un rol feminin. „Poporul" de-atunci consta dintr-o societate patriarhală masculină, în care femeia avea doar o importanță secundară. Căsnicia lui Dumnezeu cu Israelul era de aceea o chestiune esențialmente masculină ca, bunăoară, întemeierea (aproape contemporană) a polis-urilor grecești. Inferioritatea femeilor era un lucru hotărât. Femeia era considerată

51 Cf. φρονίμως în pilda despre economul necredincios [*Luca* 16,8].

mai imperfectă decât bărbatul, după cum arată şi predispoziţia Evei de a da ascultare intrigilor şarpelui din Paradis. *Perfecţiunea* este un deziderat masculin, în vreme ce femeia aspiră, prin natura ei, la *completitudine*. Într-adevăr, bărbatul suportă şi azi mai bine, şi vreme mai îndelungată, o perfecţiune relativă, în vreme ce, de regulă, ea nu-i prieşte femeii, ba îi poate chiar dăuna. Dacă femeia tinde spre perfecţiune, uită de rolul ei întregitor, anume de rolul completitudinii, care în sine este imperfect, dar constituie pandantul necesar al perfecţiunii. Căci după cum completitudinea e întotdeauna imperfectă, tot aşa şi perfecţiunea e întotdeauna incompletă şi reprezintă un stadiu final care e fără speranţă steril. „Ex perfecto nihil fit" [„Din perfecţiune nu iese nimic"], spun vechii maeştri, în vreme ce lucrul imperfect poartă în sine germenii ameliorării viitoare. Perfecţionismul se termină întotdeauna într-o înfundătură, în timp ce completitudinea singură e lipsită de valorile selective.

Căsnicia cu Israelul are la bază proiectul perfecţionist al lui Jahve. 621
Astfel este exclusă acea relaţie pe care am putea-o numi „eros". Lipsa erosului, adică a relaţiei valorice, apare limpede în Iov: superba paradigmă a Creaţiei este nu omul — de reţinut! —, ci un monstru. Jahve nu are eros, nu are o relaţie propriu-zisă cu omul, ci doar una care poate fi de folos scopului său. Ceea ce însă nu-l împiedică să fie gelos şi suspicios ca oricare alt soţ, dar el nu-l are în vedere pe om, ci îşi are în vedere propriul proiect.

Fidelitatea poporului devine cu atât mai importantă cu cât Jahve 622
uită mai mult de Înţelepciune. Dar poporul cade repetat în infidelitate, în ciuda numeroaselor dovezi de favoare pe care i le dă. Această atitudine nu atenuează, firește, gelozia şi suspiciunea lui Jahve, de aceea insinuarea lui Satana, atunci când picură în urechea paternă îndoiala cu privire la credinţa lui Iov, cade pe un teren fertil. Deşi e convins de credinţa acestuia din urmă, Jahve îşi dă acordul fără să ezite pentru cele mai rele torturi. Simţim aici, mai mult ca oriunde, faptul că lipseşte iubirea de oameni a Sophiei. Iov însuşi tânjeşte deja după Înţelepciunea de negăsit.[52]

52 [*Iov* 28, 12: „Dar înţelepciunea unde s-a aflat?"] Dacă acest pasaj este sau nu o interpolare târzie nu schimbă cu nimic situaţia.

623 Iov marchează punctul culminant al acestei evoluţii nefericite. El prezintă paradigma unei idei care se maturizase pe-atunci, o idee primejdioasă care pretinde mult din partea înţelepciunii zeilor şi a oamenilor. Iov este, ce-i drept, conştient de această pretenţie, dar ştie evident prea puţin despre Sophia cea coeternă cu Dumnezeu. Deoarece se simt lăsaţi în voia actelor arbitrare ale lui Jahve, oamenii au nevoie de Înţelepciune, nu însă şi Jahve, căruia până acum nu i s-a opus nimic altceva decât nimicnicia omului. Odată cu drama lui Iov, lucrurile se schimbă din temelie. În acest caz, Jahve s-a ciocnit de omul neclintit, care ţine la dreptatea lui până în clipa în care e silit să cedeze forţei brutale. Iov a văzut faţa lui Dumnezeu şi scindarea lui inconştientă. Dumnezeu a fost cunoscut, iar această cunoaştere a lucrat nu doar în Jahve, ci şi, mai departe, în oameni, şi astfel oamenii ultimelor secole de dinainte de Christos sunt aceia care, sub atingerea uşoară a Sophiei preexistente, compensându-l pe Jahve şi compensând atitudinea lui Jahve, au săvârşit totodată anamneza Înţelepciunii. Personificată în mare măsură şi adeverindu-şi astfel autonomia, Înţelepciunea li s-a revelat ca ajutor prietenos şi ca apărător împotriva lui Jahve şi le-a arătat aspectul luminos, bun, drept şi vrednic de iubire al Dumnezeului lor.

624 Pe atunci când împărăţia lui Satana compromitea Paradisul, plănuit să fie desăvârşit, Jahve i-a alungat pe Adam şi pe Eva, pe care îi crease ca pe o imagine a fiinţei sale masculine şi, respectiv, a emanaţiei sale feminine, în lumea extraparadisiacă a cojilor sau lumea intermediară. Nu este clar cât din Eva o reprezintă pe Sophia şi cât din ea pe Lilith. Adam are în orice privinţă prioritate. Eva este secundară, fiind luată din trupul lui. De aceea ea vine în al doilea rând. Amintesc de acest detaliu din Geneză deoarece reapariţia Sophiei în spaţiul divin trimite la evenimentele viitoare ale Creaţiei. Ea este „făcătoarea"; ea realizează gândurile lui Dumnezeu, dăruindu-le formă materială, ceea ce reprezintă în genere o prerogativă feminină. Coexistenţa ei cu Jahve semnifică eternul *hierosgamos*, din care sunt zămislite şi născute lumi. O mare cotitură este iminentă: *Dumnezeu vrea să se reînnoiască în misterul nunţii cereşti* (aşa cum au făcut dintotdeauna principalii zei egipteni) *şi să devină om.* El foloseşte în acest

scop modelul egiptean al reîntrupării lui Dumnezeu în faraon, care, la rându-i, nu e decât imaginea eternului *hierosgamos* pleromic. Dar nu ar fi corect să presupunem că acest arhetip se repetă mecanic. După câte ştim, lucrurile nu se petrec niciodată aşa, situaţiile arhetipale revin doar cu anumite prilejuri. Adevărata cauză a înomenirii lui Jahve e de căutat în confruntarea sa cu Iov. Vom reveni mai jos pe îndelete la această problemă.

4.

După cum hotărârea de înomenire se foloseşte aparent de modelul 625
vechi egiptean, ne putem aştepta ca şi în desfăşurarea acestui proces unele detalii să urmeze anumite prefigurări. *Apropierea Sophiei semnifică o nouă creaţie.* De astă dată însă nu lumea urmează să se transforme, ci Dumnezeu vrea să-şi schimbe propria fiinţă. Omenirea nu va mai fi nimicită, ca înainte, ci va fi *salvată.* Recunoaştem în această hotărâre influenţa iubitoare de oameni a Sophiei: nu vor fi creaţi noi oameni, ci va fi creat unul singur, *Dumnezeul-om.* În acest scop trebuie aplicată o procedură inversă. Adam secundus masculin nu va mai ieşi primul din mâna Creatorului, ci va fi născut dintr-o fiinţă umană, o femeie. Deci prioritatea îi revine de astă dată celei de-a doua Eve, şi nu doar în sens temporal, ci şi substanţial. Cu referire la aşa-numita Proto-Evanghelie, cea de a doua Evă, menţionată în *Geneza* 3,15, corespunde cu „femeia şi sămânţa ei"*, care va „strivi capul" şarpelui. După cum Adam e considerat iniţial hermafrodit, tot aşa „femeia şi sămânţa ei" reprezintă o pereche de oameni, anume pe *Regina coelestis* şi Maică a lui Dumnezeu, de-o parte, pe fiul divin, care nu are tată uman, de altă parte. Astfel Maria, Fecioara, este aleasă ca vas curat pentru naşterea ce urmează să vină a lui Dumnezeu. Independenţa de bărbat este subliniată de virginitatea ei principială. Ea este o „fiică a lui Dumnezeu" care, precum se va stabili ulterior

* Reprodus după Bibl.S. În LXX (*Geneza* 3, 16) e vorba de *semînţie*, nu de sămânţă. În notă (p. 61) sunt explicate diferitele lecţiuni şi inadvertenţe ale acestei sintagme — (*N. t.*)

dogmatic, este distinsă de privilegiul concepției imaculate și e astfel eliberată de păcatul ancestral. Apartenența ei la „status ante lapsum" e de aceea evidentă. Astfel se instituie un nou început. Imaculareа divină a condiției ei arată limpede nu doar că Maria reprezintă o *imago Dei* într-o puritate neștirbită, ci și că, în calitate de mireasă a lui Dumnezeu, își încarnează prototipul, adică pe Sophia. Iubirea ei de oameni, subliniată detaliat în vechile documente, ne lasă să bănuim că în această recentă Creație, Jahve s-a lăsat în largă măsură influențat de Sophia. Căci Maria, cea „binecuvântată între femei", este o prietenă și o intercesoare a păcătoșilor, categorie în care intră toți oamenii. Asemenea Sophiei, ea e o *mediatrix* care călăuzește spre Dumnezeu și le asigură astfel oamenilor mântuirea prin nemurire. Înălțarea ei (*assumptio*) este modelul învierii în trup a oamenilor. În calitate de mireasă a lui Dumnezeu și de regină a cerului, ea a luat locul Sophiei veterotestamentare.

626 Remarcabile sunt măsurile preventive neobișnuite cu care este înconjurată configurarea Mariei: *conceptio immaculata*, extirpare a *macula peccati*, virginitate continuă. Maica Domnului este astfel asigurată împotriva renghiurilor Satanei. Din acest fapt se poate deduce că Jahve și-a consultat omniscienta, căci în ea există o cunoaștere clară a înclinațiilor perverse cărora li se dedică fiul întunecat al lui Dumnezeu. Maria trebuie neapărat protejată de influențele corupătoare ale acestuia. Consecința inevitabilă a acestor măsuri de protecție instituite este un fapt insuficient luat în calcul la evaluarea dogmatică a întrupării: eliberarea de păcatul ancestral o retrage pe Maria din umanitatea generală, a cărei caracteristică comună o reprezintă păcatul ancestral și nevoia de salvare. „Status ante lapsum" semnifică existența paradiziacă, adică pleromică și divină. Prin aplicarea unor măsuri speciale de protecție, Maria este ridicată la rangul unei zeițe și-și pierde astfel întreaga umanitate: ea își concepe copilul nu ca toate mamele, în păcat, motiv pentru care el nu va fi niciodată om, ci zeu. După câte știu eu cel puțin, nu s-a observat că astfel se pune sub semn de întrebare adevărata înomenire a lui Dumnezeu, respectiv faptul că ea a fost doar parțial realizată. *Ambii, mama și fiul, nu sunt oameni adevărați, ci zei.*

Această manifestare semnifică, ce-i drept, o înălțare a personalității 627
Mariei în sens masculin, apropiind-o de perfecțiunea lui Christos, dar totodată și o ofensă adusă principiului feminin al imperfecțiunii, respectiv al completitudinii, micșorate prin perfecționare până la un mic rest, care o mai deosebește pe Maria de Christos — „Phoebo propior lumina perdit" [„Cel prea aproape de Soare își pierde luminile"]! Cu cât idealul feminin se îndreaptă mai mult în direcția celui masculin, cu atât femeia pierde mai mult posibilitatea de a compensa aspirația masculină către perfecțiune, și astfel apare o stare masculină ideală, amenințată de enantiodromie. Dincolo de perfecțiune nu duce niciun drum în viitor, exceptând o întoarcere, adică un colaps al idealului, care ar fi putut fi evitat prin idealul feminin al completitudinii. Odată cu perfecționismul lui Jahve, Vechiul Testament s-a prelungit în cel Nou, și în ciuda recunoașterii și ridicării în rang a principiului feminin, acesta nu s-a impus în fața dominației patriarhale. Vom mai auzi deci de el.

5.

Primul fiu al strămoșilor noștri corupți de Satana a fost nereușit. 628
El era un *eidolon* al lui Satana, și doar mezinul, Abel, era plăcut lui Dumnezeu. Imaginea lui Dumnezeu era deformată în Cain; în schimb, în Abel era semnificativ mai puțin tulbure. După cum primul Adam e gândit să fie o copie a lui Dumnezeu, tot astfel fiul reușit al lui Dumnezeu, care reprezintă modelul lui Abel (despre care nu există, cum am văzut, niciun document), este o prefigurare a Dumnezeului-om. Despre ultimul știm că, în calitate de Logos, este preexistent și coetern, chiar ὁμοούσιος (de aceeași ființă), cu Dumnezeu. După cum Jahve a făcut inițial încercarea de a-și crea prin Adam, omul primordial, un echivalent htonic, tot așa ținteşte acum la ceva asemănător, dar substanțial mai bun. Acestui scop îi slujesc măsurile preventive excepționale, amintite mai sus. Noul fiu, Christos, trebuie să fie, pe de-o parte, un om htonic ca Adam, deci capabil de suferință și muritor, pe de altă parte, să nu fie ca Adam, o simplă copie,

ci Dumnezeu însuşi, zămislit de sine ca Tată şi întinerindu-l pe Tată ca Fiu. Ca Dumnezeu, el a fost dintotdeauna Dumnezeu, iar ca fiu al Mariei, aceasta, după cum se vede, o copie a Sophiei, el este Logosul (sinonim cu *nous*) care, la fel ca Sophia, este făcătorul creaţiei, după cum relatează *Evanghelia după Ioan*[53]. Această identitate dintre mamă şi fiu este atestată frecvent în mitologie.

629 Deşi în cazul naşterii lui Christos e vorba de un eveniment istoric şi unic, el totuşi a existat dintotdeauna. Insul profan în această materie îşi reprezintă cu dificultate identitatea dintre un eveniment atemporal, veşnic, şi unul istoric, unic. El trebuie să se obişnuiască însă cu gândul că „timpul" este o noţiune relativă şi că ar trebui, de fapt, completată prin aceea a unei existenţe „simultane", în Bardo sau pleromă, a tuturor proceselor istorice. Ceea ce există în pleromă ca „proces" etern apare în timp ca secvenţă aperiodică, respectiv ca repetare multiplă şi neregulată. Spre a da *un singur* exemplu: Jahve are un fiu nereuşit şi unul bun. Acestui prototip îi corespund Cain şi Abel, Iacob şi Esau, iar în toate timpurile şi în toate locurile motivul fraţilor vrăjmaşi, care în nenumărate variante moderne continuă să provoace disensiuni în familii şi să-i preocupe pe psihiatri. Tot aşa se pot da multe exemple instructive pentru cele două femei prefigurate în eternitate. De aceea astfel de lucruri, când apar în variante moderne trebuie considerate nu incidente personale, capricii sau idiosincrazii individuale întâmplătoare, ci evenimente temporale desprinse dintr-un proces pleromic care este un constituent sau un aspect indispensabil al dramei divine.

630 Când Jahve a făcut lumea din materia primordială, din aşa-numitul „nimic", el n-a putut decât să se ascundă pe sine în Creaţie, fiind astfel el însuşi în fiecare parte a ei, fapt de care orice teologie rezonabilă e demult convinsă. De aici, certitudinea că Dumnezeu poate fi cunoscut prin Creaţia sa. Când spun că „el n-a putut decât", nu-i limitez omnipotenţa, ci, dimpotrivă, recunosc că în el sunt conţinute toate posibilităţile şi că, în consecinţă, nu există altele decât cele care îl exprimă.

53 [*Ioan* 1, 3: „Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut."]

Toată lumea este a lui Dumnezeu, şi Dumnezeu e în lume de la 631
începutul veacurilor. De ce atunci manifestarea grandioasă a întrupării? — ne întrebăm cu uimire. Dumnezeu este *de facto* în tot, şi totuşi ceva trebui să-i fi lipsit, pentru ca să fie nevoie să însceneze cu atâta circumspecţie şi grijă o a doua intrare în Creaţie. De vreme ce este universală, Creaţia a cuprins cele mai îndepărtate galaxii şi, de asemenea, a întemeiat viaţa organică infinit variabilă şi diferenţiabilă — deci aici nu e vizibilă nicio lipsă. Faptul că Satana şi-a exercitat pretutindeni influenţa corupătoare este, ce-i drept, regretabil, dar nu schimbă în esenţă cu nimic situaţia. Un răspuns la această întrebare nu e uşor de dat. Se va susţine, firesc, că Christos trebuia să apară ca să salveze omenirea de rău. Dar dacă ne gândim că răul a fost de la început insinuat de Satana şi continuă să fie introdus prin scamatorii în lume, atunci ar fi semnificativ mai simplu ca Jahve să-l cheme o dată energic la ordine pe acest „practical joker" şi să elimine influenţa lui păgubitoare şi prin asta rădăcina răului. N-ar mai fi fost nevoie de manifestarea unei întrupări speciale, cu toate urmările imprevizibile pe care le aduce cu sine o înomenire a lui Dumnezeu. Să ne reprezentăm ce înseamnă: *Dumnezeu devine om*. Înseamnă nu mai puţin decât o transformare a lui Dumnezeu care răstoarnă lumea. Înseamnă ceea ce a însemnat la timpul ei Creaţia, adică o obiectivare a lui Dumnezeu. Atunci el s-a revelat pur şi simplu în natură; acum însă vrea, mai specific, să devină chiar om. De altfel, trebuie spus că o tendinţă în acest sens a existat dintotdeauna. Şi anume, când au apărut pe scenă oamenii creaţi înainte de Adam, împreună cu mamiferele superioare, în ziua următoare, printr-un act special al Creaţiei, Jahve a făcut un om care era o copie a lui Dumnezeu. Aceasta a fost prima prefigurare a înomenirii. Jahve a pus stăpânire personală pe popor, pe descendenţii lui Adam şi din când în când îşi infuza spiritul în profeţii acestui popor. Acestea erau evenimente pregătitoare şi semne ale unei tendinţe intradivine de înomenire. În omniscienţă a existat însă dintotdeauna cunoaşterea naturii umane a lui Dumnezeu şi a naturii divine a omului. De aceea găsim, cu mult înainte de conceperea *Genezei*, mărturii corepunzătoare în documentele vechi egiptene. Aceste aluzii şi prefigurări ale înomenirii ne par complet

incomprehensibile sau inutile, de vreme ce întreaga Creaţie, care a ieşit *ex nihilo*, este a lui Dumnezeu şi constă doar din Dumnezeu, motiv pentru care şi omul, ca orice creatură, este oricum Dumnezeu concretizat. Prefigurările însă nu sunt în sine evenimente creative, ci doar trepte ale procesului de conştientizare. S-a înţeles abia foarte târziu (respectiv încă mai încercăm să înţelegem) că Dumnezeu este realul pur şi simplu, deci nu este nicidecum şi om. Această înţelegere este un proces secular.

6.

632 Ţinând seama de problema importantă pe care ne pregătim s-o explicăm, acest excurs referitor la evenimentele pleromice nu mi s-a părut a fi de prisos ca introducere.

633 Care însă este adevăratul motiv al înomenirii ca eveniment istoric?

634 Spre a răspunde la această întrebare, trebuie să o luăm mai pe departe. După cum am văzut, s-ar zice că Jahve are o aversiune în a ţine seamă de ştiinţa lui absolută ca o contrapondere la dinamismul atotputerniciei sale. Cazul cel mai instructiv în această privinţă este desigur relaţia lui cu Satana; este ca şi cum Jahve nu ar fi informat despre intenţiile fiului său. Ceea ce vine din faptul că el nu ţine seamă de propria omniscienţă. Căci, fascinat şi prins în asemenea măsură de actele sale succesive de creaţie, Jahve a uitat de propria omniscienţă. E perfect de înţeles că întruparea magică a celor mai diverse obiecte, care nu existaseră mai înainte niciodată şi nicăieri cu o asemenea concreteţe, îi pricinuiseră lui Dumnezeu o infinită încântare. Sophia îşi aminteşte foarte bine când spune:

> ...şi când El a aşezat temeliile pământului,
> Atunci eu eram ca un copil mic
> alături de El, veselindu-mă în fiecare zi şi
> desfătându-mă fără încetare în faţa Lui.[54]

54 *Proverbele* 8, 29–30. [Citat după Bib.S. — *N. t.*]

Încă din *Cartea lui Iov*, atunci când Jahve evocă animalele mari care i-au izbutit, răsună bucuria semeață a Creatorului: 635

> Ia privește acum înaintea ta, hipopotamul
> și el ca și tine este făptura Mea
> .....
> El este fruntea făpturilor lui Dumnezeu
> și făcut să fie cel mai mare peste celelalte dobitoace.[55]

Jahve se simțea îmbătat de puterea uriașă și de grandoarea Creației sale încă de pe vremea lui Iov. Ce mai înseamnă pe lângă asta înțepăturile lui Satana și lamentațiile oamenilor, făpturi ale lui Dumnezeu, ca și hipopotamul, chiar dacă făcute după chipul lui? Jahve pare să fi uitat acest din urmă lucru, altminteri n-ar fi ignorat atât de total demnitatea umană a lui Iov. 636

Abia pregătirile prevăzătoare și scrupuloase în vederea nașterii lui Christos lasă să se întrevadă că omniscienta începe să aibă o influență notabilă asupra acțiunii lui Jahve. Se observă o trăsătură filantropică și universalistă. „Copiii lui Israel" se retrag puțin în fața făpturilor omenești, și de la *Iov* încolo nu se mai vorbește de niciun legământ. La ordinea zilei sunt proverbele de înțelepciune, iar pe scenă își face apariția o noutate efectivă, anume *comunicările apocaliptice*. Ceea ce trimite la acte de cunoaștere metafizică, adică la conținuturi inconștiente, „constelate", care sunt gata să irumpă în conștiință. În toate acestea lucrează, cum s-a spus deja, mâna gata să sară în ajutor a Sophiei. 637

Dacă examinăm întreaga atitudine a lui Jahve până la reapariția Sophiei, ne izbește faptul indiscutabil că acțiunea lui e însoțită de o *conștiență inferioară*. Lipsesc mereu reflecția și raportarea la știința absolută. Conștienta lui nu pare să fie mai mult decât o „awareness" (pentru care nu există din păcate un cuvânt german) de natură primitivă. Noțiunea poate fi parafrazată cu „conștiință doar perceptivă". Ea nu cunoaște reflecția și nici morala. Percepem doar și acționăm orbește, adică fără implicarea conștient reflexivă a subiectului, a cărui existență individuală este neproblematică. Astăzi o astfel 638

55 *Iov* 40, 15, 19. [Citat după Bib.S. — *N. t*].

de stare ar fi desemnată psihologic ca „inconştientă", iar juridic ca „iresponsabilă". Faptul că conştiinţa nu efectuează acte de gândire nu înseamnă că acestea nu există. Dar ele se desfăşoară doar inconştient şi sunt observabile indirect prin vise, viziuni, revelaţii şi schimbări „instinctive" de conştiinţă, din a căror natură putem deduce că provin dintr-o cunoaştere „inconştientă" şi că au luat fiinţă prin judecăţi şi concluzii inconştiente.

639 Ceva asemănător observăm în schimbarea curioasă apărută în atitudinea lui Jahve după episodul Iov. E incontestabil că el n-a conştientizat imediat înfrângerea morală la care l-a supus Iov. În omniscienţa lui acest fapt era desigur dintotdeauna cunoscut şi nu e imposibil ca această ştiinţă să-l fi adus treptat şi inconştient în situaţia de a proceda atât de nechibzuit cu Iov tocmai ca prin confruntarea cu acesta să-şi conştientizeze ceva şi să acceadă la o nouă cunoaştere. Satana, căruia mai târziu i s-a recunoscut nu pe nedrept numele de „Lucifer", a înţeles să-şi folosească omniscienţa mai bine şi mai des decât părintele său.[56] S-ar zice că el este singurul dintre fiii lui Dumnezeu care a avut atât de multă iniţiativă. În orice caz, el a fost acela care i-a scos lui Jahve în drum acele incidente neprevăzute pe care omniscienţa le ştia ca fiind necesare, ba chiar indispensabile pentru dezvoltarea şi încheierea dramei divine. Printre acestea se afla şi cazul decisiv al lui Iov, care s-a ivit datorită iniţiativei lui Satana.

640 Biruinţa celui supus şi violentat este evidentă: Iov s-a situat moralmente deasupra lui Jahve. În această relaţie, creatura l-a depăşit pe Creator. Ca întotdeauna, când un eveniment exterior se atinge de lucruri inconştient ştiute, acestea se pot conştientiza. Recunoaştem evenimentul ca pe un „déjà vu" şi ne amintim de cunoştinţele preexistente. Ceva asemănător se va fi întâmplat cu Jahve. Superioritatea lui Iov nu mai poate fi eliminată din lume. A apărut astfel o situaţie

56 Şi în tradiţia creştină există concepţia după care diavolul a ştiut cu multe secole în urmă de intenţia lui Dumnezeu de a deveni om şi de aceea le-a insuflat grecilor mitul lui Dionysos, pentru ca atunci când avea să ajungă într-adevăr la ei vestea cea bună să poată spune: „Ei, pe asta o ştiam demult." Mai târziu, când conchistadorii au descoperit în Yucatan crucile maya, episcopii spanioli au uzat de acelaşi argument.

care necesită într-adevăr reflecţie şi meditaţie. Din acest motiv intervine Sophia. Ea sprijină autoreflecţia necesară şi face posibilă hotărârea lui Jahve de a deveni el însuşi om. În acest fel se ia o decizie plină de consecinţe: Jahve se ridică deasupra stării sale primitive de conştiinţă, de mai înainte, recunoscând indirect că omul Iov îi este moralmente superior şi că de aceea el mai trebuie să recupereze condiţia de om. Dacă nu ar fi luat această decizie, ar fi intrat în conflict flagrant cu omniscienţa lui. Jahve trebuie să devină om deoarece pe acesta l-a nedreptăţit. El, ca păzitor al dreptăţii, ştie că orice nedreptate trebuie răscumpărată, iar Înţelepciunea ştie că această lege morală domneşte şi asupra lui. *Deoarece creatura l-a depăşit, Dumnezeu trebuie să se reînnoiască.*

Fiindcă nimic nu se poate întâmpla fără un tipar preexistent, nici 641
chiar „creatio ex nihilo" care trebuie să se raporteze la tezaurul de imagini din fantezia „Făcătoarei", în discuţie intră aici ca model direct pentru fiul ce urmează să fie zămislit, pe de-o parte (dar într-o măsură limitată), Adam, pe de altă parte (într-o măsură mai mare), Abel. Limitarea lui Adam constă în aceea că el este în principal creatură şi părinte, chiar dacă *anthropos*. Avantajul lui Abel rezidă în faptul că este fiul plăcut lui Dumnezeu şi nu este creat direct. Caz în care trebuie ţinut seamă de un dezavantaj: el şi-a pierdut viaţa prin violenţă, mult prea devreme spre a fi putut lăsa o văduvă cu copii, ceea ce ar fi însemnat de fapt împlinirea destinului omenesc. În realitate, Abel nu este arhetipul fiului plăcut lui Dumnezeu, ci este o copie, dar ca atare prima pe care o cunoaştem din Scriptură. Zeul care moare prematur este atestat în religiile păgâne de-atunci, la fel ca fratricidul. Nu greşim de aceea presupunând că soarta lui Abel trimite la un eveniment metafizic care s-a desfăşurat între Satana şi un alt fiul al lui Dumnezeu, care avea o natură luminoasă şi era mai devotat tatălui. Despre aceste lucruri ne informează tradiţiile egiptene. După cum am spus, dezavantajul anticipat al tipului Abel nu poate fi evitat, căci el este parte integrantă a dramei mitice a fiului, după cum arată diferitele variante păgâne ale acestui motiv. Desfăşurarea scurtă şi dramatică a destinului lui Abel poate sluji de paradigmă pentru viaţa şi moartea unui Dumnezeu devenit om.

642 Vedem deci că înălţarea lui Iov este cauza directă a înomenirii lui Jahve, iar ţinta ei, diferenţierea conştiinţei acestuia. În acest scop a fost nevoie de o situaţie încordată la maximum, de o peripeţie încărcată de afect, fără de care nu poate fi atins un nivel de conştiinţă mai ridicat.

7.

643 În vederea viitoarei naşteri a fiului lui Dumnezeu intră în discuţie ca model, alături de Abel, tiparul vieţii eroice, fixat din vremuri imemoriale şi transmis prin tradiţie. Acest fiu este gândit nu doar ca un Mesia naţional, ci ca un salvator universal al omenirii, drept care sunt de luat în seamă şi miturile păgâne, respectiv revelaţiile privitoare la viaţa cutărui ins însemnat de zei.

644 Naşterea lui Christos este de aceea caracterizată de fenomene însoţitoare, curente la naşterile eroice, precum vestirea, conceperea divină dintr-o fecioară, coincidenţa cu acea *coniunctio maxima* ♃ ☌ ♄, de trei ori repetată, în zodia peştilor, care în acel moment precis inaugura noua eră, toate acestea legate de recunoaşterea naşterii unui rege, urmărirea nou-născutului, fuga şi ascunderea lui, naşterea sărăcăcioasă etc. Motivul creşterii eroului se recunoaşte în înţelepciunea copilului de doisprezece ani în scena din templu, iar pentru desprinderea de mamă există câteva exemple în Scriptură.

645 E fără doar şi poate de înţeles că de caracterul şi destinul fiului lui Dumnezeu înomenit se leagă un interes cu totul special. De la o distanţă de aproape două mii de ani, este o sarcină deosebit de grea aceea de a reconstrui pe baza tradiţiilor păstrate un tablou biografic al lui Christos; nu există niciun text care să ţină seamă cât de puţin de cerinţele istoriografiei moderne. Faptele istoriceşte verificabile sunt extrem de sărace, iar materialul biografic utilizabil este insuficient spre a reconstrui pe baza lui o biografie lipsită de elemente contradictorii sau un caracter verosimil. Cauza principală a acestei stări de fapt a fost descoperită de anumite autorităţi teologice ca fiind imposibilitatea de a separa biografia şi psihologia lui Christos de escatologie. Prin

escatologie se înțelege în special afirmația după care Christos n-a fost doar om, ci totodată și Dumnezeu, motiv pentru care el îndură pe lângă destinul pământesc și unul divin. Cele două naturi se întrepătrund în așa fel, încât o separare ar duce la mutilarea amândurora: divinitatea umbrește omul, iar omul ca personalitate empirică este abia perceptibil. Nici mijloacele de cunoaștere ale psihologiei moderne nu sunt suficiente spre a lumina toate zonele obscure. Orice încercare de a scoate în evidență o trăsătură, de dragul clarității, o subminează pe alta, care este la fel de importantă, fie pe latură dumnezeiască, fie pe latură omenească. Cotidianul este în asemenea măsură întrețesut de miraculos și mitic, încât nu suntem niciodată siguri pe actele noastre. Ceea ce deranjează și dezorientează cel mai mult este faptul că tocmai cele mai vechi scrieri, anume acelea ale lui Pavel, nu par să manifeste nici cel mai mic interes pentru existența umană, concretă, a lui Christos. Chiar și Evangheliile sinoptice sunt nesatisfăcătoare, având caracter mai degrabă de scrieri propagandistice decât biografice.

În ce privește umanitatea lui Christos, dacă putem în genere vorbi 646
doar de un singur aspect, atunci iese în evidență latura filantropică a lui. Această trăsătură este deja sugerată de relația dintre Maria și Sophia, și apoi, într-o măsură mai mare, de zămislirea prin Duhul Sfânt, a cărui natură feminină e personificată de Sophia, ea fiind forma istorică direct premergătoare al lui ἅγιον πνεῦμα, simbolizat prin *porumbel*, pasărea zeiței iubirii. Filantropia lui Christos este limitată într-o măsură importantă de o anumită tendință predestinată, care uneori îl determină chiar să le refuze nealeșilor revelația sa mântuitoare. Dacă luăm în sens literal doctrina predestinării, nu o putem înțelege ușor în cadrul mesajului creștin. În schimb, dacă o înțelegem în sens psihologic, ca mijloc de a obține un anumit efect, atunci e ușor de văzut că aluzia la predestinare produce un sentiment de electie. Dacă cineva știe că a fost predestinat, de la începutul lumii, de alegerea și intenția divină, atunci se simte înălțat din efemeritatea și insignifianța existenței umane obișnuite și transpus într-o nouă stare a demnității și importanței care-l face să participe la drama universală a divinității. Omul este astfel răpit și dus în vecinătatea lui Dumnezeu, ceea ce corespunde perfect mesajului evanghelic.

647 Alături de dragostea de oameni, în caracterul lui Christos se observă o anume înclinație spre mânie, cum se întâmplă frecvent în cazul firilor emoționale, ca și o lipsă de autoreflecție. Nicăieri nu apare un punct de sprijin pentru ideea că Christos ar fi fost vreodată uimit de sine. El nu pare să se confrunte cu el însuși. *O singură* și importantă excepție: strigătul deznădăjduit de pe cruce „Dumnezeul meu, Dumnezeu meu, de ce m-ai părăsit?" Aici ființa lui omenească atinge dumnezeirea, anume în clipa în care Dumnezeu trăiește și cunoaște condiția muritoare a omului, trăiește și cunoaște ceea ce el i-a făcut lui Iov, credinciosului său slujitor, lăsându-l să pătimească. Aici i se dă răspuns lui Iov și, după cum se vede, această clipa supremă este pe cât de divină, pe atât de omenească, pe cât de „escatologică", pe atât de „psihologică". Și aici, unde omul poate fi resimțit total, mitul divin este prezent într-un mod la fel de impresionant. Ambele condiții sunt unul și același lucru. Cum să vrei să „demitologizezi" figura lui Christos? O astfel de încercare raționalistă ar șterge întreaga taină a personalității lui, iar ce ar rămâne n-ar mai fi nașterea și destinul unui zeu în timp, ci un învățător religios, precar atestat istoricește, un reformator iudeu, interpretat și deformat elenistic — un fel de Pythagora sau poate un Buddha ori un Mahomed, dar în niciun caz un fiu al Dumnezeu ori un Dumnezeu devenit om. Afară de asta, s-ar părea că nu înțelegem suficient de bine la ce reflecții ar trebui să ducă un Christos sterilizat de orice escatologie. Există azi o psihologie empirică, și ea există în ciuda faptului că teologia o ignoră pe cât poate, iar cu ajutorul ei am putea pune sub lupă unele afirmații ale lui Christos. Dacă aceste afirmații sunt desprinse de contextul lor mitic, atunci sunt explicabile doar personal. La ce concluzii însă ajungem în mod necesar dacă reducem la o psihologie personală afirmații precum: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine."[57] Pesemne la aceleași concluzii la care au ajuns și rudele lui Isus, ignorând „escatologia".[58] Ce valoare are o religie fără mit, când, dacă ea semnifică ceva, atunci aceasta e tocmai funcția de a ne lega de mitul etern?

57 *Ioan* 14, 6.

58 *Marcu* 3, 21 [„Și-a ieșit din fire"].

Pornind de la aceste imposibilităţi spectaculoase s-a presupus, din 648
pricina unei anumite nerăbdări în faţa materialului faptic dificil, că Christos ar fi doar un mit, adică în acest caz o *ficţiune*. Mitul însă nu este ficţiune, el constă în fapte necontenit repetabile, care pot fi mereu observate. El se petrece cu omul, iar oamenii au destine mitice la fel ca şi eroii greci. Faptul că viaţa lui Christos este în mare măsură mit nu demonstrează nimic împotriva factualităţii ei; aş spune chiar, dimpotrivă, căci caracterul mitic al unei vieţi exprimă tocmai valabilitatea ei universal umană. Psihologic e foarte posibil ca inconştientul, respectiv un arhetip, să ia în posesie un om şi să-i determine destinul până în detaliu. Totodată pot să apară fenomene paralele obiective, adică non-psihice, care să reprezinte, şi ele, arhetipul. În acest caz nu doar pare, ci de fapt aşa şi este, arhetipul se împlineşte nu numai psihic în individ, ci şi obiectiv, în afara lui. Presupun că Christos a fost o astfel de personalitate. Viaţa lui Christos este tocmai aşa cum trebuie să fie o viaţă care este concomitent a unui om şi a unui Dumnezeu. Este un *symbolum*, o alcătuire de naturi eterogene, aşa ca şi cum s-ar reuni *într-o singură* personalitate Iov şi Jahve. Intenţia lui Jahve de a deveni om, care a rezultat din ciocnirea lui cu Iov, se împlineşte în viaţa şi pătimirea lui Christos.

8.

Amintindu-ne de actele de creaţie anterioare, ne întrebăm ce s-a 649
întâmplat cu Satana şi cu influenţele lui subversive. Peste tot îşi seamănă buruienile printre firele de grâu. Putem bănui că e mâna lui în cazul uciderii pruncilor de către Irod. Sigură însă e încercarea de a-l ispiti pe Christos să intre în rolul unui stăpânitor mundan. Tot atât de clar este şi faptul, care reiese din afirmaţiile posedaţilor, că e bine informat în legătură cu natura lui Christos; de asemenea, pare să-l fi inspirat pe Iuda, fără totuşi să poată influenţa, respectiv împiedica, moartea sacrificială.

Relativa lui ineficienţă se explică în mod sigur, pe de-o parte, prin 650
pregătirea atentă a naşterii divine, pe de alta, printr-un curios

eveniment metafizic pe care l-a perceput Christos: *L-a văzut pe Satana căzând ca un fulger din cer.*[59] Această viziune se referă la temporalizarea unui eveniment metafizic, anume despărțirea istorică definitivă (în primul rând) a lui Jahve de fiul său întunecat. Satana este alungat din cer și nu mai are prilejul de a-și convinge părintele să întreprindă lucruri dubioase. Acest „eveniment" ar putea explica de ce Satana, oriunde apare în istoria devenirii umane, joacă un rol atât de subaltern, care nu mai amintește cu nimic de vechea sa relație confidențială cu Jahve. El a irosit evident simpatia paternă și a fost trimis în exil. În felul acesta și-a primit totuși pedeapsa, chiar dacă într-o formă ciudat de limitată, pedeapsă care ne-a lipsit în istoria lui Iov. Deși îndepărtat de la curtea cerească, și-a păstrat totuși stăpânirea peste lumea sublunară. Nu este trimis direct în iad, ci este aruncat pe pământ și abia la sfârșitul timpului va fi închis și făcut pentru totdeauna ineficient. Uciderea lui Christos nu i se poate pune în seamă, căci prefigurată în Abel și în zeii morți tineri, moartea sacrificială ca destin ales de Jahve semnifică, pe de-o parte, repararea nedreptății făcute lui Iov, pe de alta, o prestație în favoarea dezvoltării spirituale și morale superioare a omului. Căci omul își sporește fără îndoială importanța dacă Dumnezeu însuși devine om.

651 Ca urmare a limitării relative a lui Satana și prin identificarea cu aspectul său luminos, Jahve a devenit un dumnezeu bun și un părinte iubitor. El nu și-a lepădat, ce-i drept, mânia și poate osândi, dar o face cu dreptate. Cazuri precum tragedia lui Iov s-ar zice că nu mai sunt de așteptat. Se dovedește bun și milostiv; arată îndurare față de oamenii păcătoși și e definit ca iubirea însăși. Deși Christos are o încredere deplină în părintele său, ba chiar știe că este una cu el, nu se poate opri să nu introducă în Tatăl Nostru rugămintea prudentă (și avertisment totodată): „Nu ne duce pre noi în ispită și ne izbăvește de cel rău."[60] Adică, Dumnezeu să nu ne ispitească să facem ceva rău, ci mai degrabă să ne izbăvească de el. Posibilitatea deci ca Dumnezeu să se angajeze din nou pe vechile drumuri, în ciuda măsurilor de precauție și a intenției exprimate de a deveni un *summum bonum*, nu e

59 *Luca* 10, 18.
60 [*Matei* 6, 13.]

atât de îndepărtată încât să nu trebuiască să fie ţinută sub observaţie. În orice caz, Christos consideră oportun ca în rugăciunea adresată Tatălui să-i amintească acestuia de înclinaţiile sale dăunătoare oamenilor şi să-l roage să renunţe la ele. Potrivit judecăţii umane, este *unfair*, ba chiar extrem de imoral, să ispiteşti copiii mici să facă lucruri care ar putea fi primejdioase pentru ei, şi anume doar pentru a le testa fermitatea morală! Deosebirea dintre un copil şi un adult este, pe deasupra, infinit mai mică decât aceea dintre Dumnezeu şi creaturile sale, a căror slăbiciune morală el ar trebui cel mai bine s-o cunoască. Incongruenţa e atât de mare, încât, dacă această rugăminte nu s-ar afla în Tatăl Nostru, ar trebui socotită o blasfemie, căci într-adevăr nu e posibil să-i atribui Dumnezeului iubirii şi al lui *summum bonum* o asemenea inconsecvenţă.

Cea de-a şasea rugăminte din Tatăl Nostru ne permite să aruncăm 652
într-adevăr o privire în adânc, căci, ţinând seama de ea, imensa certitudine a lui Christos faţă de caracterul Părintelui său devine cumva problematică. Din păcate, experienţa generală ne arată că afirmaţii pozitive şi categorice apar acolo unde există o uşoară îndoială, perceptibilă în fundal, care trebuie eliminată. Trebuie să recunoaştem că este împotriva oricărei aşteptări rezonabile ca un dumnezeu care din vremuri imemoriale avea episodic, pe lângă o totală generozitate, crize pustiitoare de furie să devină dintr-odată chintesenţa a tot ce e bun. Îndoiala nemărturisită, dar nu mai puţin evidentă în această privinţă a lui Christos este confirmată încă o dată de Noul Testament, şi anume de *Apocalipsa lui Ioan*. Acolo Jahve se dedă iarăşi unei nemaipomenite furii distructive faţă de omenire, din care par să mai rămână doar 144 000 de specimene.[61]

Suntem într-adevăr dezorientaţi, neştiind cum am putea acorda 653
o astfel de reacţie cu atitudinea unui părinte iubitor, de la care am aştepta ca în final să-şi transfigureze creaţia, cu iubire şi răbdare. S-ar zice chiar că tocmai încercarea de a ajuta binele să învingă definitiv şi absolut ar trebui să ducă la o acumulare primejdioasă de rău şi astfel la o catastrofă. Faţă de sfârşitul lumii, distrugerea Sodomei şi a

61 [*Apocalipsa* 7, 4.]

Gomorei, chiar Potopul sunt o simplă joacă de copii; căci de astă dată, Creația se dezarticulează. De vreme ce Satana este pentru un timp închis, apoi biruit și aruncat în iezerul de foc[62], nimicirea lumii nu poate fi opera lui, ci reprezintă un „act of God", neinfluențat de diavol.

654 Sfârșitul lumii este precedat de o ultimă și puternică manifestare a Satanei, căci nici măcar victoria lui Christos, fiul lui Dumnezeu, împotriva fratelui său Satana (contralovitura lui Abel împotriva lui Cain) nu a fost în mod real și definitiv câștigată. Nu e de presupus ca întruparea lui Dumnezeu în Christos, unul dintre fiii lui, să fie acceptată cu calm de Satana. Ea i-a stârnit cu siguranță gelozia în modul cel mai intens și i-a trezit dorința de a-l imita pe Christos (rol care ca πνεῦμα ἀντίμιμον i se potrivește cu deosebire) și de a-l întrupa, la rândul său, pe Dumnezeul *întunecat.* (După cum se știe, legendele formate pe această temă au cunoscut o largă răspândire.) Acest plan este pus în practică de figura lui Antichrist, și anume după scurgerea mileniului prevăzut astrologic pentru domnia lui Christos. În această așteptare neotestamentară se exprimă îndoiala cu privire la finalitatea nemijlocită sau la eficiența universală a operei de mântuire. Din păcate — trebuie spus — aceste așteptări constituie revelații nereflectate care nu se confruntă sau nu sunt puse niciodată în acord cu doctrina salvării.

9.

655 Amintesc de evenimentele apocaliptice viitoare mai întâi doar pentru a ilustra îndoiala exprimată indirect de cea de a șasea rugăminte din Tatăl Nostru, și nu pentru a oferi în general o interpretare a *Apocalipsei.* O să revin mai jos asupra acestei idei. Mai întâi însă trebuie să ne întrebăm ce se întâmplă cu înomenirea lui Dumnezeu dincolo de moartea lui Christos. Dintotdeauna am fost învățați că înomenirea a fost un eveniment istoric unic. Că nu ne-am putea aștepta la o repetare a ei și cu atât mai puțin la o nouă

62 [*Loc. cit.* 19, 20.]

revelație a Logosului, căci și aceasta a fost inclusă în unicitatea apariției cu aproape două mii de ani în urmă a Dumnezeului înomenit. Singura sursă a revelației și autoritatea definitivă este deci Biblia, iar Dumnezeu doar în măsura în care a autorizat scrierile Noului Testament. Cu încheierea Noului Testament încetează și comunicările autentice ale lui Dumnezeu. Acesta este punctul de vedere protestant! Biserica catolică, moștenitoarea directă și continuatoarea creștinismului istoric, se dovedește a fi ceva mai prudentă în legătură cu această problemă, ea presupunând că dogma s-ar putea dezvolta mai departe și amplifica cu ajutorul Duhului Sfânt. Această interpretare se acordă perfect cu învățătura lui Christos despre Duhul Sfânt și astfel cu continuarea întrupării. Christos e de părere că cine crede în el, respectiv crede că el este Fiul lui Dumnezeu, poate face aceleași lucrări ca și el, și chiar mai mari.[63] El le amintește ucenicilor săi că li s-a spus că sunt dumnezei.[64] Credincioșii sau cei aleși sunt copii ai lui Dumnezeu și „împreună-moștenitori cu Christos"[65]. Când Christos va părăsi scena pământească, îl va ruga pe Tatăl să trimită alor săi un „mângâietor" (pe Paraclet), care va rămâne veșnic la ei și în ei.[66] Acest „Duh al adevărului" îi va învăța pe credincioși și-i „va călăuzi la tot adevărul[67]". Ca atare, Christos a avut în vedere o continuă realizare a lui Dumnezeu prin copiii lui, și deci prin frații săi în spirit, așa încât lucrările sale nu trebuie socotite în mod necesar a fi cele mai mari.

De vreme ce Duhul Sfânt e a treia Persoană a Trinității, iar Dum- 656
nezeu este integral prezent în fiecare dintre cele trei Persoane, sălășluirea Duhului Sfânt înseamnă nu mai puțin decât o apropiere a credinciosului de statutul Fiului lui Dumnezeu. Se înțelege de aceea lesne observația: „sunteți dumnezei". Acțiunea zeificatoare a Duhului Sfânt vine firește în întâmpinarea acelei *imago Dei*, proprie alesului. Dumnezeu sub chipul Duhului Sfânt își așază cortul lângă om și în el, căci e hotărât să se realizeze continuu nu doar în descendenții lui

63 [*Ioan* 14, 12.]
64 [*Loc. cit.*, 10, 34.]
65 [*Romani* 8, 17.]
66 [*Ioan* 14, 16 și urm.]
67 [*Loc. cit.* 14, 26 și 16, 13.]

Adam, ci într-un număr nedeterminat de mare de credincioşi sau poate în întreaga omenire. Este de aceea simptomatic şi semnificativ că, în Lystra, Barnabas şi Pavel au fost identificaţi cu Zeus şi Hermes: „Zeii, asemănându-se oamenilor, s-au coborât la noi."[68] Aceasta era, desigur, interpretarea păgână, mai naivă, a transmutaţiei creştine, dar tocmai de aceea convinge. La aşa ceva se va fi gândit TERTULLIAN când l-a numit pe „sublimiorem Deum" un fel de „împrumutător de divinitate".[69]

657 Întruparea lui Dumnezeu în Christos necesită o continuare şi completare în măsura în care, ca urmare a partenogenezei şi a neprihănirii sale, Christos nu a fost o făptură umană empirică şi de aceea, după cum se spune la *Ioan* 1, 5, a reprezentat o lumină care, ce-i drept, a luminat întunericul, dar acesta nu l-a înţeles. Christos a rămas în afara şi deasupra umanităţii reale. Iov însă a fost un om obişnuit şi de aceea, potrivit dreptăţii divine, nedreptatea care i s-a făcut, şi care prin el s-a făcut omenirii, poate fi îndreptată doar printr-o întrupare a lui Dumnezeu într-o făptură umană empirică. Acest act de reconciliere este săvârşit de Paraclet, căci după cum omul suferă din cauza lui Dumnezeu, tot aşa acesta trebuie să sufere din cauza omului. Altminteri, între cei doi nu poate avea loc o „reconciliere".

658 Lucrarea nemijlocită şi continuă a Duhului Sfânt asupra oamenilor chemaţi să participe la filiaţie înseamnă *de facto* o înomenire pe scară largă. Christos ca fiu zămislit de Dumnezeu este primul născut, urmat de un număr mare de fraţi născuţi după el. Aceştia nu sunt zămisliţi de Duhul Sfânt şi nici nu sunt născuţi din Fecioară. Ceea ce le poate prejudicia statutul metafizic, dar naşterea lor omenească nu le poate în niciun caz periclita aspiraţia către un loc de cinste la curtea celestă şi tot atât de puţin le poate micşora capacitatea de a produce miracole. Eventuala lor origine inferioară (din clasa mamiferelor) nu-i împiedică să intre într-o relaţie apropiată de rudenie cu Dumnezeu ca Tată şi cu Christos ca „frate". În sens figurat e vorba chiar de o

68 [*Fapte* 14, 11.]

69 „... mancipem quemdam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit" [„... Cel ce năimeşte dumnezeirea, care din oameni a făcut dumnezei"]. (TERTULLIAN, *Apologeticus adversus gentes* în MIGNE PL I, col. 332 şi urm.)

„rudenie de sânge", căci ei au primit parte din sângele și trupul lui Christos, ceea ce înseamnă mai mult decât o simplă adopție. Aceste schimbări profunde în statutul uman sunt determinate nemijlocit de *lucrarea mântuitoare* a lui Christos. Mântuirea sau salvarea are diferite aspecte, așa de pildă, în primul rând, acela de răscumpărare a păcatelor omenirii prin moartea sacrificială a lui Christos. Sângele lui ne curăță de consecințele rele ale păcatelor. El îl reconciliază pe Dumnezeu cu omul și-l eliberează pe acesta de fatalitatea amenințătoare a mâniei divine și a osândei eterne. E limpede că astfel de reprezentări presupun că Dumnezeu-Tatăl continuă să fie acel Jahve primejdios care trebuie de aceea îmblânzit: moartea chinuitoare a fiului său trebuie să-i dea satisfacție pentru o ofensă; el a suferit o nedreptate morală și e înclinat să se răzbune teribil. Ne împiedicăm iarăși aici de incongruența dintre creator și creaturi care, spre supărarea lui Dumnezeu, nu se comportă niciodată pe măsura așteptării sale. Este ca și cum cineva ar încerca să facă o cultură de bacterii care nu i-ar reuși. Ar putea, ce-i drept, să înjure din cauza asta, dar nu va căuta în bacterii cauza rezultatului nereușit și nici nu va vrea să le pedepsească moralmente pentru asta. El va alege mai degrabă un mediu de cultură mai potrivit. Atitudinea lui Jahve față de creaturile sale contrazice toate exigențele așa-numitei *rațiuni* „divine", a cărei posedare îl face pe om să se deosebească de animal. Se adaugă faptul că un biolog se poate înșela în alegerea mediului de cultură, căci el este om. În schimb, Dumnezeu, în omniscința lui, nu s-ar putea înșela, dacă ar consulta-o pe aceasta. El și-a dotat, într-adevăr, făpturile umane cu o anumită conștiință și deci cu un grad corespunzător de libertate a voinței. Dar el trebuie să știe că astfel îi poate duce pe oameni în ispita de a cădea într-o autonomie primejdioasă. Ceea ce n-ar reprezenta un risc prea mare, dacă omul ar avea de-a face cu un creator absolut bun. Dar Jahve îl trece cu vederea pe fiul său Satana, vicleniei căruia i-a căzut ocazional el însuși victimă. Cum s-ar putea aștepta ca omul, cu conștiința lui limitată și cu știința lui atât de imperfectă, să se descurce mai bine? În plus, nu observă că un om, cu cât are mai multă conștiință, cu atât e mai separat de instinctele sale, care cel puțin îi mai pot da anumite semnale privitoare la

înțelepciunea ascunsă a lui Dumnezeu, și cu atât este mai expus oricărei posibilități de a greși. El nu face nici atât față vicleniei lui Satana, de vreme ce nici măcar Creatorul său nu poate, sau nu vrea, să pună stavilă acestui spirit puternic.

10.

659 Faptul „nonconștienței" divine aruncă o lumină specială asupra învățăturii despre mântuire: nu suntem salvați de păcate, chiar dacă ne botezăm regulat și ne purificăm, ci de *spaima de urmările păcatului, anume de mânia divină*. Opera de mântuire vrea deci să-l mântuiască pe om de spaima în fața mâniei lui Dumnezeu, ceea ce cu siguranță e posibil acolo unde credința în Tatăl iubitor, care și-a trimis Fiul înnăscut să salveze neamul omenesc, a reprimat urmele persistente ale lui Jahve cu afectele sale primejdioase. O astfel de credință presupune însă o lipsă de reflecție sau un *sacrificium intellectus*, și se pune problema dacă ele mai pot fi moralmente justificate. Nu trebuie să uităm că Christos însuși ne-a învățat să înmulțim talantul încredințat și să nu-l îngropăm. Nu trebuie să ne prefacem mai proști și mai inconștienți decât suntem, căci în toate celelalte privințe trebuie să fim treji, critici și conștienți de noi înșine, spre a nu „cădea în ispită" și a „cerca duhurile", care vor să câștige influență asupra noastră, „dacă sunt de la Dumnezeu"[70], pentru ca astfel să ne recunoaștem greșelile. Ar fi nevoie de o inteligență chiar supraumană spre a scăpa de capcanele viclene ale lui Satana. Aceste îndatoriri ascut inevitabil rațiunea, iubirea de adevăr și impulsul spre cunoaștere care pot fi atât virtuți umane genuine, cât și efectele acelui duh care cercetează „chiar și adâncurile lui Dumnezeu"[71]. Aceste forțe intelectuale și morale sunt ele însele de natură divină și nu pot și nu trebuie să fie amputate. De aceea tocmai dacă urmăm morala creștină, intrăm în cele mai grave conflicte morale. Doar cine s-a obișnuit să facă concesii poate scăpa de ele. Faptul că etica creștină duce la coliziuni morale pledează în

70 [1 *Ioan* 4, 1.]

71 1 *Corinteni* 2, 10.

favoarea ei. Producând conflicte irezolvabile şi astfel o „afflictio animae", ea îl aduce pe om mai aproape de cunoaşterea lui Dumnezeu: toate contrariile sunt ale lui Dumnezeu, de aceea omul trebuie să se împovăreze cu ele şi, făcând acest lucru, Dumnezeu cu opozitivitatea sa îl ia în posesie, adică se întrupează în el. Conflictul divin îl umple pe om. Legăm pe bună dreptate ideea de suferinţă de o stare în care contrariile se ciocnesc dureros, şi ne sfiim să desemnăm o astfel de experienţă drept mântuire. Dar nu se poate nega faptul că marele simbol al credinţei creştine, crucea, de care atârnă figura în suferinţă a Mântuitorului, este de aproape două mii de ani expus în mod impresionant în faţa ochilor creştinului. Tabloul e completat cu cei doi tâlhari, dintre care unul merge în iad, iar celălalt în rai. Opozitivitatea simbolului central al creştinismului nu ar putea fi mai bine reprezentată. Ar fi greu de înţeles cum ar putea acest efect inevitabil al psihologiei creştine să însemne mântuire dacă tocmai conştientizarea opoziţiei, oricât de dureroasă ar fi o astfel de cunoaştere, n-ar produce nemijlocit senzaţia de a fi mântuit. Este, pe de-o parte, mântuirea de starea chinuitoare a unei nonconştienţe apăsătoare şi neajutorate, pe de alta, perceperea opozitivităţii divine, la care omul poate deveni părtaş dacă nu se sustrage suferinţei provocate de sabia separatoare care e Christos. Tocmai prin conflictul extrem şi de maximă ameninţare, Christos cunoaşte mântuirea întru divinitate, în măsura în care nu se lasă zdrobit, ci îşi asumă povara de a fi stigmatizat. Aşa, şi doar în acest fel, se realizează în el *imago Dei*, înomenirea lui Dumnezeu. Cea de-a şaptea rugăminte din Tatăl Nostru: „Şi ne izbăveşte de cel rău" este de înţeles în sensul rugăminţii lui Christos din Grădina Ghetsimani: „Părintele Meu, de este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta!"[72] În principiu, intenţia lui Dumnezeu nu pare să fie aceea de a cruţa omul de conflict şi deci de rău. Motiv pentru care a exprima o astfel de dorinţă este omeneşte de înţeles, dar ea nu trebuie ridicată la rang de principiu, căci s-ar îndrepta împotriva voinţei lui Dumnezeu şi s-ar sprijini doar pe slăbiciunea şi spaima oamenilor. Aceasta din urmă este, ce-i drept,

72 [*Matei*, 26, 39.]

într-un anume sens justificată, căci spre a completa conflictul trebuie să existe îndoiala şi nesiguranţa, presupunând că omul nu este astfel finalmente suprasolicitat.

660 Deoarece imaginea lui Dumnezeu penetrează întreaga sferă umană şi este involuntar reprezentată, n-ar fi inconceptibil ca schisma veche de patru sute de ani a Bisericii, precum şi polarizarea contemporană a lumii politice să exprime opozitivitatea nerecunoscută a arhetipului dominant.

661 Interpretarea tradiţională a operei de mântuire corespunde unui mod unilateral de gândire, indiferent dacă îl considerăm pur uman sau voit de Dumnezeu. Celălalt punct de vedere, după care opera de reconciliere nu este plata unei datorii omeneşti către Dumnezeu, ci mai degrabă repararea unei nedreptăţi făcute omului de către Dumnezeu, l-am schiţat mai sus. Această din urmă interpretare îmi pare mai adecvată raporturilor efective de putere. Ce-i drept, oaia poate tulbura apa din care bea lupul, dar nu-i poate provoca acestuia altă daună. Creatura poate astfel să-l dezamăgească pe Creator, dar nu e de crezut că e capabilă să-i provoace o nedreptate chinuitoare. Aceasta stă doar în puterea creatorului faţă de creatura neputincioasă. Astfel, divinităţii i se reproşează o nedreptate, ceea ce însă nu e mai rău decât ceea ce i s-ar pune în seamă, dacă s-ar presupune că e necesar ca Fiul să fie martirizat pe cruce doar pentru a potoli mânia Tatălui. Ce fel de Tată e acela care preferă să-şi măcelărească Fiul decât să-şi ierte cu generozitate creaturile rău sfătuite şi ispitite de Satana? Ce se vrea să se demonstreze cu această jertfire arhaică şi crudă a Fiului? Cumva iubirea lui Dumnezeu? Sau neînduplecarea lui? Ştim din *Geneza* 22[73] şi din *Exodul* 22, 29 că Jahve are tendinţa de a folosi astfel de mijloace, cum ar fi uciderea fiului şi a primului-născut, fie ca test, fie ca să-şi impună voinţa, deşi omniscienţa şi omnipotenţa lui nu au nevoie de astfel de proceduri crude, iar pe deasupra, prin ele, mai oferă şi un exemplu rău preaputernicilor lumii. E de înţeles că o minte naivă înclină să-şi ia câmpii în faţa unor astfel de întrebări şi să înfrumuseţeze aceste măsuri de urgenţă ca fiind un *sacrificium*

73 [Avraam şi Isac.]

intellectus. Dacă preferă să nu citească *Psalmul 88*, cu alte cuvinte, să se eschiveze, lucrurile nu se opresc aici. Cine s-a sustras o dată se va sustrage din nou, şi anume de la cunoaşterea de sine. Aceasta din urmă însă e cerută de etica creştină sub forma examinării conştiinţei. Au fost oameni foarte evlavioşi care au afirmat că prin cunoaşterea de sine se pregăteşte drumul spre cunoaşterea lui Dumnezeu.

11.

Credinţa în Dumnezeu ca *summum bonum* este imposibilă pentru 662
o conştiinţă reflexivă. Ea nu se simte defel mântuită de spaima de Dumnezeu şi se întreabă, pe bună dreptate, ce înseamnă Christos pentru ea. Asta e într-adevăr marea întrebare: mai poate fi astăzi Christos interpretat? Sau trebuie să ne mulţumim cu interpretarea istorică?

Un lucru e neîndoielnic: Christos este o figură extrem de numi- 663
noasă. Cu asta concordă interpretarea lui ca Dumnezeu şi ca Fiu al lui Dumnezeu. Vechea concepţie, bazată pe propria lui interpretare, susţine că el a venit în lume să-l salveze pe omul ameninţat de Dumnezeu, a suferit şi a murit. Învierea lui în trup arată, în plus, că tuturor copiilor lui Dumnezeu le este asigurat acest viitor.

Am arătat în suficientă măsură cât de ciudat se prezintă acţiunea 664
de salvare întreprinsă de Dumnezeu. Într-adevăr, el nu face altceva decât ca, sub chipul Fiului său, să salveze omenirea de sine însuşi. Această idee e tot atât de ridicolă ca vechea concepţie rabinică, după care Jahve îi ascunde pe cei drepţi de propria mânie sub tronul lui, unde nu-i vede. E efectiv ca şi cum Dumnezeu-Tatăl ar fi un alt Dumnezeu decât Fiul, dar nu acesta este sensul. Nu există nicio necesitate psihologică pentru o astfel de presupunere, căci lipsa certă de reflecţie a conştiinţei divine explică suficient de bine atitudinea lui ciudată. Pe bună dreptate, spaima de Dumnezeu e considerată începutul înţelepciunii. Pe de altă parte, a lăuda bunătatea, iubirea şi dreptatea lui Dumnezeu nu trebuie interpretat ca simplu act propiţiator, ci ca o experienţă genuină, căci Dumnezeu este o *coincidentia oppositorum*. Ambele atitudini sunt legitime: *spaima şi iubirea de Dumnezeu*.

665 Unei conştiinţe diferenţiate trebuie să-i vină greu să iubească pe termen lung ca pe un tată bun un Dumnezeu de care a cărui irascibilitate imprevizibilă, nestatornicie, nedreptate şi cruzime trebuie să se teamă. Faptul că omul nu preţuieşte inconsecvenţele şi slăbiciunile preaomeneşti ale divinităţilor sale l-a dovedit în suficientă măsură decăderea zeilor antici. Tot astfel şi înfrângerea morală a lui Jahve faţă de Iov a avut urmările ei ascunse: pe de-o parte, înălţarea neintenţionată a omului, pe de alta, o tulburare la nivelul inconştientului. Primul efect rămâne mai întâi un fapt nerealizat conştient, dar înregistrat de inconştient. Ceea ce este un motiv de tulburare pentru inconştient, căci el capătă astfel o potenţialitate sporită în raport de conştiinţă: *omul este atunci mai mult în inconştient decât în conştiinţă.* În aceste condiţii se dezvoltă o declivitate dinspre inconştient spre conştiinţă, iar inconştientul irumpe în conştiinţă sub formă de vise, viziuni şi revelaţii. Din păcate, datarea lui Iov e nesigură. Ar proveni, cum am spus, din perioada 600–300 î.Hr. În prima jumătate a secolului al VI-lea apare Iezechiel[74], profetul cu trăsături aşa-zise „patologice", cum sunt caracterizate în mod profan viziunile sale. Ca psihiatru, trebuie să subliniez explicit că viziunea şi fenomenele ei însoţitoare nu trebuie socotite necritic ca fiind morbide. Viziunea este, ca şi visul, un fenomen, ce-i drept, rar, dar natural şi poate fi desemnată ca „patologică" doar dacă natura ei morbidă a fost dovedită. Considerate pur clinic, viziunile lui Iezechiel sunt de natură arhetipală şi nu sunt nicidecum deformate morbid. Nu există niciun motiv să fie considerate patologice.[75] Ele sunt un simptom al faptului că încă de pe-atunci exista un inconştient separat întru câtva de conştiinţă. Prima mare viziune constă din două cuaternităţi bine ordonate şi concentrate, adică reprezentări ale totalităţii, aşa cum putem observa frecvent şi azi sub formă de fenomene spontane. *Quinta essentia* lor este reprezentată de „o înfăţişare ca un chip de om[76]".

74 Viziunea care l-a consacrat e din anul 592 î.Chr.

75 În genere, e o greşeală să se presupună că viziunile sunt *eo ipso* morbide. Ele apar ca fenomene la oameni normali, nu frecvent, e drept, dar nici prea rar.

76 [*Iezechiel* 1, 26.]

Un simptom al aceleiaşi tendinţe, apărut concomitent în India, 666
este Gautama Buddha (născut în 562 î.Hr.), căruia diferenţierea maximă a conştiinţei i-a asigurat supremaţia şi asupra celor mai mari zei brahmani. Această dezvoltare este o consecinţă logică a doctrinei *purusha-atman* şi derivă din experienţa interioară a practicii yoga.

Iezechiel a exprimat prin simbol apropierea lui Jahve de oameni, 667
ceea ce Iov a trăit, dar probabil nu a ştiut: anume faptul că conştiinţa lui se află mai sus decât cea a lui Jahve, şi că, drept urmare, Dumnezeu vrea să devină om. În plus, la Iezechiel apare pentru prima oară titlul de „Fiul Omului", prin care Jahve se adresează semnificativ profetului şi astfel sugerează că el este un fiu al „omului" de pe tron; o prefigurare a revelaţiei cristice de mult mai târziu! Pe bună dreptate, cei patru serafimi ai tronului dumnezeiesc au devenit emblemele celor patru Evanghelişti, căci alcătuiesc o cuaternitate, care exprimă totalitatea lui Christos, după cum Evangheliile reprezintă cei patru stâlpi ai tronului său.

Tulburarea inconştientului durează mai multe secole. *Daniel* 668
(pe la 165 î.Cr.) are o viziune cu patru animale şi cu „Cel vechi de zile" iar „pe norii cerului venea Cineva ca Fiul Omului".[77] Aici „Fiul Omului" nu mai este profetul, ci independent de acesta, fiul „Celui vechi de zile", căruia îi revine sarcina de a-l întineri pe tată.

Mai detaliată este *Cartea lui Enoh*, scrisă pe la 100 î.Cr. Ea rela- 669
tează concludent acel asalt al fiilor lui Dumnezeu asupra lumii oamenilor, o altă prefigurare, desemnată prin „căderea îngerilor". În vreme ce, după Geneză[78], Jahve a decis ca spiritul lui să nu mai trăiască la fel ca până atunci multe sute de ani în omul de pe pământ, fiii lui Dumnezeu s-au îndrăgostit (compensator!) de frumoasele fiice ale pământenilor. Lucrul acesta s-a petrecut pe vremea uriaşilor. Enoh povesteşte că două sute de îngeri, conduşi de Semiazaz, au coborât pe pământ, după ce au complotat între ei să-şi ia femei dintre fiicele oamenilor şi împreună cu acestea au zămislit uriaşi înalţi de trei mii de coţi.[79] Îngerii, printre care s-a remarcat în mod special Azazel, i-au

77 [*Daniel* 7, 13 .]

78 [*Geneza* 6, 3 şi urm.]

79 [*Enoh* 7, 2, p. 239. (Citatele din *Cartea lui Enoh* provin din *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*. Trad. şi ed. de KAUTZSCH.)]

învăţat pe oameni ştiinţele şi artele. Ei s-au dovedit a fi elemente deosebit de progresiste — la fel cum Cain, cel rău, reprezentase, faţă de Abel, progresul —, care au lărgit şi dezvoltat conştiinţa umană. Ei au sporit astfel importanţa omului până la dimensiuni „uriaşe", ceea ce sugerează o inflaţie a conştiinţei culturale de-atunci. O inflaţie este însă ameninţată întotdeauna de o contralovitură a inconştientului, care mai apoi a şi venit sub forma potopului. Dar mai întâi uriaşii au „consumat" „câştigul oamenilor", apoi au început să-i devoreze pe aceştia, în vreme ce ei, la rândul lor, au devorat animale, astfel încât „pământul se plângea de samavolnici[80]".

670 Invadarea lumii oamenilor de către fiii lui Dumnezeu a avut deci urmări problematice, care fac cu atât mai de înţeles măsurile de precauţie luate de Jahve înainte de apariţia sa în lume. Omul nu era nici pe departe în stare să facă faţă superiorităţii divine. E extrem de interesant de văzut cum s-a comportat Jahve în această împrejurare. A fost vorba, după cum dovedeşte judecata draconică ulterioară, de o afacere deloc neînsemnată pentru economia cerească, atunci când nu mai puţin de două sute de fii ai lui Dumnezeu au părăsit casa părintească spre a experimenta pe cont propriu în lumea oamenilor. Ar fi de presupus că această „sortie en masse" a devenit imediat de notorietate publică (abstracţie făcând de omniscienţa divină). Dar nimic de acest fel nu s-a întâmplat. Abia după ce uriaşii demult zămisliţi se pregăteau să-i omoare şi să-i devoreze pe oameni, patru arhangheli au auzit întâmplător strigătul de jale al acestora şi au descoperit ce se întâmpla pe pământ. Nu ştim efectiv de ce să ne mirăm mai mult, de organizarea laxă a corurilor îngereşti sau de informaţia lacunară din cer. Oricum ar fi, de astă dată arhanghelii s-au simţit totuşi îndemnaţi să i se înfăţişeze lui Dumnezeu cu următoarele cuvinte:

Toate lucrurile sunt descoperite şi deschise în faţa ta; tu le vezi pe toate şi nimic nu se poate ascunde de tine. Ai văzut ce-a făcut Azazel, cum i-a învăţat pe pământeni tot felul de nedreptăţi şi a dezvăluit tainele cereşti din vremuri străvechi... Vrăjitoriile i-a învăţat Samiazaz, căruia i-ai dat putere

80 [*Loc. cit.* 7, 3–6, pp. 239 şi urm.]

deplină asupra însoțitorilor săi... Tu însă le știi pe toate înainte de a se întâmpla. *Vezi toate astea și le lași să se întâmple și nu ne spui nimic din ce ar trebui să facem cu ele.*[81]

Fie ceea ce spun îngerii e o minciună, fie Jahve n-a tras în mod 671
incomprehensibil nicio concluzie din omniscienta lui, sau îngerii trebuie să-i amintească faptul că iarăși a preferat să și-o ignore. În orice caz, abia intervenția lor declanșează o acțiune largă de răzbunare, dar nu o pedeapsă adevărată, căci el înecă toate făpturile vii, cu excepția lui Noe și a rudelor sale. Acest intermezzo arată că fiii lui Dumnezeu sunt cumva mai vigilenți, mai progresiști și mai conștienți decât tatăl lor. Cu atât mai sus e de evaluat transformarea ulterioară a lui Jahve. Pregătirile pentru întruparea lui lasă într-adevăr impresia că a învățat ceva din experiență și că procedează mai conștient. La această sporire a conștiinței contribuie cert faptul că-și reamintește de Sophia. În paralel cu asta devine mai explicită și revelația structurii metafizice. În vreme ce la *Iezechiel* și *Daniel* găsim doar sugestii privind cuaternitatea și Fiul Omului, *Enoh* oferă în această privință relatări amănunțite și clare. Lumea subterană, un fel de Hades, este împărțită în patru spații care slujesc de reședință spiritelor morților până la Judecata de Apoi. Trei dintre aceste spații sunt întunecate, unul este luminos și cuprinde un „izvor luminos de apă"[82]. Este spațiul destinat celor drepți.

Cu asemenea aserțiuni intrăm într-un domeniu pronunțat 672
psihologic, anume în simbolismul mandalei, de care țin și proporțiile 1:3 și 3:4. Hades-ul cvadripartit al lui *Enoh* corespunde unei cuaternități htonice, pe care putem s-o presupunem ca fiind în opoziție cu una de natură pneumatică sau cerească. Prima corespunde în alchimie tetradei elementelor, ultima unui aspect cvaternar, adică totalizant, al divinității, ca de pildă, Barbelo, Kolorbas, Mercurius quadratus sau zeii cu patru fețe.

Într-adevăr, Enoh zărește cele patru „fețe" ale lui Dumnezeu. Trei 673
dintre ele se îndeletnicesc cu laude, rugăciuni și rugăminți, cea de-a

81 [*Loc. cit.* 9. 5–11, p. 241.]
82 [*Loc. cit.* 22, 1–9, p. 253.]

patra însă le respinge pe Satane și nu le îngăduie „să apară în fața stăpânului duhurilor spre a-i acuza pe locuitorii pământului[83]."

674 Viziunea reprezintă o diferențiere a imaginii lui Dumnezeu: Dumnezeu are patru fețe, respectiv patru îngeri ai feței, adică patru ipostaze sau emanații, dintre care una se ocupă exclusiv să-l țină departe de Dumnezeu pe Satana, fiul mai mare al acestuia, transformat într-o pluralitate, în acord cu constatarea noastră de mai sus, și să împiedice pe această cale alte experimente de tipul *Cărții lui Iov*.[84] Satanele continuă să se afle în zona celestă, căci căderea lui Satana nu s-a produs încă. Proporțiile mai sus amintite sunt sugerate și aici prin faptul că cei trei îngeri exercită funcții sacre, respectiv binefăcătoare, în vreme ce ultimul este bătăios deoarece trebuie să-l respingă pe Satana.

675 Această cuaternitate este de natură accentuat pneumatică, de aceea este exprimată prin îngeri, reprezentați cel mai adesea ca ființe înaripate, deci ca făpturi aeriene, ceea ce aici e cu deosebire verosimil fiindcă ei provin din cei patru serafimi ai lui *Iezechiel*.[85] Dublarea și separarea cuaternității într-una superioară și una inferioară trimite la o scindare metafizică deja inaugurată, tot așa ca și ținerea lui Satana departe de curtea cerească. Scindarea pleromică, la rândul ei, reprezintă simptomul unei scindări a voinței divine ce merge mult mai adânc: Dumnezeu vrea să devină Fiu, Dumnezeul-om, amoralul vrea să devină exclusiv bun și inconștientul să devină responsabil în chip conștient. Toate astea apar însă abia *in statu nascendi*.

676 Inconștientul lui Enoh este puternic incitat de toate astea și-și dezvăluie conținuturile în viziuni apocaliptice. În plus, el îl determină pe Enoh să peregrineze, să călătorească spre cele patru regiuni cerești și spre mijlocul pământului; prin aceste drumuri Enoh descrie singur o mandală, în concordanță cu „călătoriile" filosofilor alchimiști și cu fantasmele corespunzătoare al inconștientului modern.

83 [*Loc. cit.* 40, 7, p. 260.]

84 Asemănător cap. 87 și urm. Dintre cele patru „ființe, asemănătoare oamenilor albi", trei îl conduc pe Enoh; una însă leagă o stea și-o aruncă în abis (p. 290).

85 Trei au chipuri de animale, unul are chip omenesc.

Când Jahve i s-a adresat lui Iezechiel cu „Fiul Omului", nu a fost 677
vorba decât de o aluzie obscură și ininteligibilă. Aici însă devine clar: Enoh, omul, este nu doar receptorul revelației divine, ci este implicat totodată în drama divină ca și cum ar fi cel puțin unul din fiii lui Dumnezeu. Nu putem înțelege acest lucru altfel decât că în aceeași măsură în care Dumnezeu se pregătește să se înomenească, omul se cufundă în procesul pneumatic, este ca să spun așa botezat în el și făcut părtaș la cuaternitatea divină (adică este răstignit cu Christos). De aceea și astăzi la ritualul de *benedictio fontis* apa este împărțită în cruce de mâna preotului, care apoi stropește cu ea în direcția celor patru puncte cardinale.

Enoh se dovedește atât de tulburat și influențat de drama divină, 678
încât e aproape de așteptat ca el să înțeleagă în mod deosebit întruparea viitoare a lui Dumnezeu: „Fiul Omului" aflat la „Cel vechi de zile" seamănă cu un înger (respectiv cu unul din fiii lui Dumnezeu). El este cel „care are dreptatea, la care sălășluiește dreptatea...; căci Domnul duhurilor l-a ales și soarta lui... a depășit totul prin cinste."[86] Desigur nu întâmplător dreptatea este atât de subliniată, căci ea este însușirea care îi lipsește lui Jahve, ceea ce unui om ca autorul *Cărții lui Enoh* nu i-a rămas ascuns. Sub stăpânirea Fiului Omului, „rugăciunea celor drepți este auzită, și sângele dreptului va fi răzbunat în fața Domnului duhurilor[87]." Enoh zărește o „fântână a dreptății, care era neistovită"[88]. Fiul Omului

„... va fi un toiag pentru drepți și sfinți... În acest scop a fost ales și ascuns de către el (Dumnezeu), înainte ca lumea să fie făcută, și va sta în veci în fața lui. Înțelepciunea Domnului duhurilor l-a dezvăluit; căci el ocrotește soarta drepților."[89] „Căci înțelepciunea se varsă ca apa... Căci el stăpânește toate tainele dreptății, și nedreptatea va pieri ca o umbră... În el sălășluiesc duhul înțelepciunii și duhul a ceea ce dă înțelegere, și duhul învățăturii și al puterii..."[90]

86 [*Enoh* 46, 1–3, pp. 262 și urm.]
87 [*Loc. cit.* 47, 4, p. 263.]
88 [*Loc. cit.* 48, 1, p. 263.]
89 [*Loc. cit.* 48, 4 și 6–7, p. 264.]
90 [*Loc. cit.* 49, 1–3, p. 264.]

679 Sub stăpânirea Fiului Omului

„... pământul îi va da înapoi pe aceia pe care i-a adunat în el şi Şeol va da înapoi ceea ce a primit şi iadul[91] ceea ce datorează... Alesul va sta în acele zile pe tronul meu şi toate tainele înţelepciunii din gândurile sale vor ieşi de pe buzele lui."[92]

680 „Toţi vor ajunge îngeri în cer."[93] Azazel şi oştile sale vor fi aruncaţi în cuptorul de foc, căci „s-au supus lui Satan şi i-au ispitit pe pământeni"[94].

681 La sfârşitul veacurilor, Fiul Omului va judeca toate făpturile. Până şi „întunericul va fi nimicit" şi „va fi neîntrerupt lumină"[95]. Chiar şi cele două mari piese probatorii ale lui Jahve trebuie să creadă asta: Leviathanul şi Behemoth vor fi ciopârţiţi şi înfulecaţi. În acest pasaj[96] îngerul care face revelaţiile i se adresează lui Enoh cu titlul „Fiul Omului"; un semn în plus că Enoh este, ca şi Iezechiel, asimilat misterului divin, respectiv implicat în el, ceea ce de altfel sugerează şi simplul fapt că este martor la el. Enoh este răpit şi-şi ia locul în cer. În „cerul cerurilor" vede casa de cristal a lui Dumnezeu, înconjurată de râuri de foc şi păzită de fiinţe înaripate veşnic treze.[97] Apare „Cel vechi de zile" împreună cu cuaternitatea (Mihail, Gabriel, Rafael, Fanuel) şi-i vorbeşte: „Tu eşti Fiul Omului care s-a născut întru dreptate; dreptatea şade deasupra ta şi dreptatea capului vechi de zile nu te părăseşte."[98]

682 Este remarcabil că Fiul Omului şi înţelesul său sunt necontenit puşi în legătură cu dreptatea. Aceasta pare să fie un laitmotiv şi principala doleanţă. Doar acolo unde ameninţă nedreptatea sau unde ea a şi avut loc are rost o asemenea accentuare a dreptăţii. Nimeni în

91 Sinonim cu Şeol.
92 [*Enoh* 51, 1 şi 3, p. 265.]
93 [*Loc. cit.* 51, 4, p. 265.]
94 [*Loc. cit.* 54, 6, p. 266.] De aici mai aflăm că exodul celor două sute de îngeri a fost un renghi al lui Satana.
95 [*Loc. cit.* 58, 6, p. 268.]
96 [*Loc. cit.* 60, 10, p. 269].
97 [*Loc. cit.* 71, 5–7, p. 277.]
98 [Loc. cit. 71, 14 p. 277.]

afară de Dumnezeu nu poate împărți dreptate în chip eminent, și tocmai în legătură cu el există spaima justificată că ar putea să uite de dreptate. În acest caz, un fiu drept ar interveni la el în favoarea oamenilor. Astfel „drepții ar avea pace"[99]. Dreptatea care va domni în timpul Fiului este atât de subliniată, încât se creează impresia că mai înainte, sub stăpânirea Tatălui, nedreptatea a avut întâietate și că doar odată cu Fiul se inaugurează epoca dreptății. S-ar zice că în acest fel Enoh îi dă inconștient un răspuns lui Iov.

Accentuarea bătrâneții lui Dumnezeu ține logic de existența unui 683
fiu, dar se insinuează și ideea că Dumnezeu se va retrage într-un plan secund și-i va lăsa fiului din ce în ce mai mult stăpânirea asupra lumii oamenilor, și astfel se va putea nădăjdui o orânduire mai dreaptă. Toate acestea arată că undeva se păstrează ecoul unei traume sufletești, amintirea unei nedreptăți strigătoare la cer, care tulbură încrederea în Dumnezeu. El însuși vrea să aibă un fiu și vrea ca acest fiu să-și înlocuiască tatăl. Fiul trebuie să fie, cum s-a văzut din plin, *neapărat drept*, și asta mai înaintea oricăror alte virtuți. Dumnezeu și omul vor să scape de nedreptatea oarbă.

În stare extatică, Enoh se recunoaște Fiul Omului, respectiv Fiul 384
lui Dumnezeu, cu toate că nici nașterea, nici predestinarea nu par să-l fi ales.[100] El trăiește o înălțare divină, pe care în cazul lui Iov doar o presupunem, respectiv o socotim o posibilitate inevitabil deschisă. Iov însuși presimte ceva în acest sens când mărturisește: „Eu însă știu: apărătorul meu trăiește."[101] Această curioasă formulare nu se poate referi, în condițiile date, decât la milostivul Jahve. Interpretarea creștină tradițională a acestui pasaj ca o anticipare a lui Christos este legitimă în măsura în care aspectul milostiv al lui Jahve se întrupează ca proprie ipostază în Fiul Omului, iar acesta se adeverește prin Enoh ca reprezentant al dreptății și în creștinism ca justificator al omului.

99 [*Loc. cit.* 71, 17.]

100 Autorul *Cărții lui Enoh* pomenește de Enoh, eroul relatării sale, ca fiind fiul lui Jared, „al șaptelea după Adam", care „umbla cu Dumnezeu" și care, în loc să moară, a dispărut pur și simplu, adică a fost răpit de Dumnezeu. [„... și n-a mai fost găsit, pentru că Dumnezeu l-a strămutat." (*Geneza* 5, 24).]

101 [*Iov* 19, 25]. (Am reprodus versiunea Bib.S. — *N. t.*)

Pe deasupra Fiul Omului este preexistent, de aceea Iov se poate prevala de el. După cum Satana joacă rolul acuzatorului şi al calomniatorului, Christos îl joacă pe acela al celuilalt fiu al lui Dumnezeu, al susţinătorului şi apărătorului.

685 S-au văzut în aceste reprezentări ale lui Enoh, în ciuda contradicţiei, interpolări creştine. Din punct de vedere psihologic, supoziţia mi se pare însă nejustificată. Ar trebui să înţelegem ce însemna pentru un gânditor evlavios nedreptatea, ba chiar amoralitatea lui Jahve! Era un lucru din cele mai grele a te împovăra cu o asemenea reprezentare a lui Dumnezeu. O mărturie ulterioară ne relatează despre un înţelept evlavios care nu putea citi niciodată *Psalmul* 88, „căci îi era prea greu". Dacă ţinem seamă cu câtă intensitate şi exclusivitate nu doar învăţătura creştină, ci şi doctrina Bisericii din secolele care au urmat şi până astăzi au subliniat bunătatea Tatălui iubitor din ceruri, izbăvirea de frică, ideea de *summum bonum* şi de *privatio boni*, putem măsura ce incompatibilitate există între acestea şi figura lui Jahve şi cât de insuportabil este un astfel de paradox pentru conştiinţa religioasă. Şi lucrurile au stat probabil mereu aşa, începând din zilele lui Iov.

686 Instabilitatea lăuntrică a lui Jahve este premisa nu doar a creaţiei lumii, ci şi a dramei pleromice, al cărei cor tragic îl formează omenirea. Confruntarea cu creatura îl transformă pe Creator. În scrierile veterotestamentare găsim, începând cu secolul al VI-lea, într-o măsură crescândă, urme ale acestei evoluţii. Primele puncte culminante sunt tragedia lui Iov şi revelaţia lui Iezechiel. Iov este pătimitorul pe nedrept, Iezechiel însă vede înomenirea şi diferenţierea lui Jahve, iar prin faptul că i se spune „Fiul Omului" i se sugerează deja că întruparea şi cuaternitatea lui Dumnezeu constituie modelul pleromic pentru ceea ce se va întâmpla cu însuşi omul, prin transformarea şi înomenirea lui Dumnezeu, şi nu doar cu Fiul lui Dumnezeu, prevestit de la începutul veacurilor. Ceea ce se împlineşte ca anticipare intuitivă prin Enoh. În stare extatică, el devine în pleromă Fiul Omului, iar răpirea lui în car (asemenea lui Ilie) prefigurează învierea morţilor. Pentru a-şi juca rolul de administrator al dreptăţii, el trebuie să ajungă în apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu, iar ca Fiu al Omului preexistent el nu mai e supus morţii. Dar în măsura

în care a fost un om obişnuit, şi deci muritor, se poate imagina că şi alţi muritori ar putea ajunge, ca şi el, să-l contemple pe Dumnezeu, să devină conştienţi de salvatorul lor şi astfel să ajungă nemuritori.

Toate aceste idei ar fi putut să fie încă de pe-atunci conştientizate 687
pe baza premiselor existente, cu condiţia ca cineva să fi reflectat la ele. În acest scop nu e nevoie de interpolări creştine. *Cartea lui Enoh* a fost o anticipare de anvergură, dar totul plutea încă în aer ca simplă revelaţie, fără să atingă pe nicăieri pământul. Ţinând seamă de aceste fapte nu putem, cu oricâtă bunăvoinţă, să înţelegem afirmaţia, pe care o auzim mereu repetată, după care creştinismul a irumpt ca o noutate absolută în istoria universală. Dacă ceva a fost vreodată pregătit istoriceşte, susţinut şi ajutat de concepţii deja existente asupra lumii înconjurătoare, atunci creştinismul e un exemplu izbitor.

12.

Isus apare mai întâi ca reformator iudeu şi ca profet al unui 688
Dumnezeu exclusiv bun. El salvează astfel contextul religios pericilitat. În această privinţă se dovedeşte a fi efectiv un σωτήρ (salvator). El apără omenirea de pierderea comuniunii cu Dumnezeu şi de pierderea de sine prin cufundarea exclusivă în conştiinţă şi în „raţionalitatea" ei. Ceea ce ar însemna o disociere între conştiinţă şi inconştient, deci o stare nenaturală, respectiv patologică, o aşa-numită „pierdere a sufletului", de care omul e, de la începutul timpurilor, necontenit ameninţat. Planează asupra lui, mereu şi într-o măsură crescândă, primejdia de a-şi ignora datele şi necesităţile iraţionale ale psihicului şi de a-şi imagina că totul poate fi stăpânit prin voinţă şi raţiune şi că astfel socoteala de-acasă se potriveşte cu cea din târg, ceea ce se vede cel mai clar în cazul marilor tendinţe social-politice ca socialismul şi comunismul: în primul caz suferă statul, în al doilea, suferă omul.

După cum se vede, Isus a tradus în realitatea lui personală tradiţia 689
existentă şi a anunţat vestea cea bună: „Lui Dumnezeu îi place omenirea. El este un părinte iubitor şi vă iubeşte aşa cum vă iubesc şi eu

și m-a trimis pe mine, fiul său, ca să vă răscumpăr de vechiul păcat." Isus însuși se oferă ca jertfă de ispășire, destinată să aducă reconcilierea cu Dumnezeu. Cu cât o relație de reală încredere între Dumnezeu și om e, așadar, mai dezirabilă, cu atât mai mult trebuie să izbească patima vindicativă și ireconciabilitatea lui Jahve față de creaturile sale. Din partea lui Dumnezeu ca părintele bun care e iubirea însăși ne-am aștepta la iertare înțelegătoare. Faptul însă că supremul bine își răscumpără acest act de grație printr-o jertfă omenească, și anume prin uciderea propriului său fiu, produce un șoc neașteptat. Christos a trecut, s-ar zice, cu vederea acest anticlimax, în orice caz toate secolele următoare l-au preluat fără rezervă. Să încercăm să ne reprezentăm: Dumnezeul binelui este atât de ireconciliabil, încât nu poate fi împăcat decât cu o jertfă omenească! Lucru intolerabil, care azi nu mai poate fi înghițit, căci ar trebui să fim orbi să nu vedem lumina stridentă care cade de-aici pe caracterul divin și să nu considerăm minciuni toată vorbăria despre iubire și despre *summum bonum*.

690 Christos se dovedește într-o dublă privință mediator: îl ajută pe om în relația cu Dumnezeu și calmează spaima pe care o resimțim în fața acestuia. Christos ocupă o poziție de mijloc importantă între cele două extreme greu de împăcat, Dumnezeu și omul. Focarul dramei divine se mută vizibil pe *Dumnezeul-Om* care intercede. Lui nu-i lipsesc nici umanitatea, nici divinitatea, motiv pentru care, înțeles fiind ca atotcuprinzător și unificator de contrarii, e caracterizat de timpuriu prin simboluri ale totalității. Tot așa i se atribuie cuaternitatea Fiului Omului (*vide* crucea și tetramorful), care sugerează o conștiință diferențiată. Ceea ce corespunde modelului din *Enoh*, dar cu *o* abatere importantă: Iezechiel și Enoh, cei doi purtători ai titlului „Fiul Omului", sunt oameni obișnuiți, în vreme ce Christos este prin origine[102], concepere și naștere un erou și un semizeu în accepție antică. El este zămislit de Duhul Sfânt pe cale virginală. Nu este un om creatural și de aceea nu are nicio înclinare spre păcat. Posibilitatea contaminării cu răul a fost la el înlăturată prin pregătirea întrupării. De aceea Christos se află mai mult de partea divină decât

102 *Conceptio immaculata* arată că Maria însăși este diferită de ceilalți muritori, ceea ce este și mai mult întărit prin *assumptio*.

de cea umană. El întrupează exclusiv voința bună a lui Dumnezeu și de aceea se află exact la mijloc, căci esențialul omului creatural nu îl atinge. Păcatul a venit inițial de la curtea cerească și a pătruns prin Satana în Creație, ceea ce l-a înfuriat în asemenea măsură pe Jahve, încât spre a fi împăcat a trebuit jertfit propriul său fiu. În mod ciudat, el nu l-a îndepărtat pe Satana din preajma sa. În *Enoh*, un arhanghel special, Fanuel, are sarcina de a ține departe de Jahve intrigile satanice, și abia la sfârșitul timpurilor urmează ca Satana, sub formă de stea[103], să fie legat, aruncat în abis și nimicit (nu tot așa și în *Apocalipsa lui Ioan*, unde rămâne veșnic în elementul său).

Deși în general se presupune că jertfa unică a lui Christos a 691
spulberat blestemul păcatului ancestral și l-a împăcat definitiv pe Dumnezeu, s-ar părea că în această privință Christos ar avea totuși unele griji. Ce se va întâmpla cu oamenii, mai ales cu adepții săi, atunci când turma își va pierde păstorul și când va lipsi cel care a intervenit la Tatăl în favoarea lor? Ce-i drept, Christos își asigură ucenicii că el va fi tot timpul prezent, ba chiar că va fi în ei înșiși. Toate acestea însă nu par să-i fie de-ajuns și le făgăduiește să le trimită de la Tatăl, în locul lui, pe un altul, παράκλητος (avocat, consilier juridic), care să-i ajute prin toate mijloacele și care să rămână de-a pururi la ei[104]. S-ar putea presupune de-aici că „situația juridică" nu era limpezită dincolo de orice îndoială, respectiv, continua să existe un factor de nesiguranță.

Trimiterea Paracletului mai are și alt aspect. Acest duh al ade- 692
vărului și al cunoașterii este Duhul Sfânt, de la care a fost zămislit Christos. Este duhul zămislirii fizice și spirituale, care de-acum încolo urmează să sălășluiască în omul creatural. De vreme ce el reprezintă a treia persoană a divinității, rezultă că *Dumnezeu este zămislit în omul creatural*. Ceea ce înseamnă o schimbare puternică în statutul omului, ridicat astfel într-un anumit sens la rangul filialității și al divino-umanității. Se împlinește astfel prefigurarea din *Iezechiel* și *Enoh*, unde am

103 Probabil ca „steaua cea de dimineață". (Cf. *Apocalipsa* 2, 28 și 22, 16.) Aceasta este planeta Venus cu implicațiile sale psihologice, iar nu una din cele două planete malefice, Saturn sau Marte.

104 [*Ioan*, 14, 16.]

văzut că titlul „Fiul Omului" îi este deja acordat omului creatural. În ciuda păcatului care este ataşat de el, omul ajunge pe această cale la poziţia mediatorului, a celui care-l uneşte pe Dumnezeu cu creatura sa. Christos a avut în vedere această posibilitate imprevizibilă, când a spus: „Cel ce crede în Mine va face şi el lucrările pe care le fac Eu, şi mai mari decât acestea va face"[105], iar când a amintit de un pasaj din *Psalmi* (81, 6): „Eu am zis: «Dumnezei sunteţi şi fii ai Celui Prea Înalt cu toţii»", a adăugat: „Şi Scriptura nu poate fi desfiinţată"[106].

693 Viitoarea locuire a Duhului Sfânt în om semnifică o întrupare continuă a lui Dumnezeu. Christos ca fiul zămislit de Dumnezeu şi ca mediator preexistent este un prim-născut şi o paradigmă divină, urmată de întrupările succesive ale Duhului Sfânt în omul real. Acest om însă participă la întunericul lumii şi de aceea, odată cu moartea lui Christos, apare o situaţie critică ce poate prilejui temeri. În cazul înomenirii, întunericul şi maleficul au fost pretutindeni ţinute cu grijă afară. Transformarea lui Enoh în Fiul Omului se desfăşoară integral, în lumină, şi cu atât mai mult înomenirea lui Christos. Nu e deloc verosimil ca legătura dintre Dumnezeu şi om să se rupă odată cu moartea lui Christos; dimpotrivă, continuitatea acestei relaţii e repetat accentuată şi confirmată mai detaliat prin trimiterea Paracletului. Cu cât legătura se configurează mai adânc, cu atât se apropie mai mult ciocnirea cu răul. Pe baza unei presimţiri mai vechi, se aşteaptă ca după manifestarea luminoasă să urmeze una corespunzător întunecată, iar după Christos să vină Antichristul. Potrivit situaţiei metafizice, n-ar trebui să aşteptăm, de fapt, o astfel de perspectivă, căci puterea răului este aparent biruită şi nu e de presupus din partea unui părinte iubitor, ca după toată pregătirea amplă a mântuirii în Christos, a împăcării şi a declaraţiilor de iubire faţă de oameni, să-şi slobozească iarăşi dulăul cel rău asupra copiilor săi, în dispreţul tuturor lucrurilor întâmplate. De ce această toleranţă enervantă faţă de Satana? De unde proiecţia îndărătnică a răului asupra oamenilor, pe care i-a făcut atât de nevolnici, de bolnăvicioşi şi de proşti, încât

105 [*Loc.cit.* 14, 12.]
106 [*Loc. cit.* 10, 35.]

desigur că nu fac nici pe departe față fiilor săi răi? De ce nu taie răul din rădăcină?

Voința bună a lui Dumnezeu a zămislit un fiu bun și săritor și a 694
creat despre sine imaginea unui tată bun; din păcate — trebuie să admitem — fără să țină, iarăși, seama că exista un adevăr de care se știa și care suna cu totul altfel. Dacă și-ar fi dat seama de sine însuși, ar fi trebuit să vadă ce disociere urma să se producă în el prin înomenirea lui. Unde îi este întunecimea, mulțumită căreia Satana a scăpat de fiecare dată de pedeapsa meritată? Crede oare Dumnezeu că s-a transformat cu totul și că a scăpat de amoralitate? Nici chiar fiul său luminos nu are în această privință deplină încredere în el. Acum le trimite oamenilor chiar un „Duh al adevărului", iar ei vor descoperi curând, împreună cu acesta, la ce se pot aștepta atunci când Dumnezeu se întrupează doar în aspectul său luminos și crede că este binele însuși sau cel puțin vrea să fie crezut că este. Trebuie să ne așteptăm la o enantiodromie de anvergură. Acesta este probabil sensul așteptării Antichristului, pe care o datorăm poate tocmai eficienței „Duhului adevărului".

Din unghi metafizic, Paracletul este, ce-i drept, de cea mai mare 695
însemnătate, dar pentru organizarea unei Biserici el e absolut de nedorit, căci se sustrage, chiar cu referire la autoritatea Scripturii, oricărui control. În schimb, în interesul continuității și al Bisericii, trebuie la fel de energic subliniată unicitatea înomenirii și a operei de mântuire, după cum trebuie descurajată și ignorată pe cât posibil locuirea progresivă a Duhului Sfânt în om. Alte digresiuni individualiste nu mai pot fi tolerate. Cine se simte îndemnat de Duhul Sfânt să aibă cumva opinii divergente devine ineluctabil un eretic, a cărui combatere și nimicire se fac pe deplin pe gustul Satanei. Pe de altă parte, trebuie să înțelegem că dacă fiecare ar fi vrut să le impună altora intuițiile propriului său Duh Sfânt, în vederea ameliorării învățăturii universale, creștinismul ar fi sucombat la scurtă vreme într-o confuzie babilonică de limbi — un destin care a fost îngrijorător de aproape.

Paracletului, „Duhului adevărului", îi revine sarcina de a locui și 696
lucra în indivizi umani, spre a le reaminti învățăturile lui Christos și a-i călăuzi spre claritate. Un bun exemplu pentru această activitate

a Duhului Sfânt este Pavel, care nu l-a cunoscut pe Domnul și care a primit Evanghelia nu de la Apostoli, ci prin revelație. El aparține acelora al căror inconștient e tulburat și produce revelații extatice. Viața Duhului Sfânt se vădește tocmai în aceea că este activ și are efecte care nu doar confirmă existentul, ci trec chiar dincolo de el. Astfel, există deja în spusele lui Christos indicații că unele idei trec dincolo de spiritul creștin tradițional ca, de pildă, parabola cu economul necredincios, a cărui morală coincide cu *logion*-ul din *Codex Bezae*[107] și trădează un alt punct de vedere etic decât cel așteptat. Criteriul moral îl constituie aici *conștiența*, nu legea și convenția. S-ar putea cita în această ordine de idei și faptul straniu că Christos vrea să-l facă tocmai pe Petru, care are puțină stăpânire de sine și un caracter nestatornic, piatra și fundamentul Bisericii sale. Ceea ce mi se pare că trimite la o includere a răului într-o modalitate moralmente diferențiată de a considera lucrurile. De pildă, e bine când răul este ascuns în mod rezonabil; în schimb, a acționa inconștient este rău. Am putea aproape să presupunem că asemenea opinii au în vedere o epocă în care alături de bine, e luat și răul în considerare, respectiv nu mai este reprimat *a limine* cu argumentul că se știe exact ce este el.

697 Și așteptarea Antichristului pare să fie o revelație sau o descoperire cu bătaie lungă, la fel și constatarea remarcabilă că, în ciuda căderii și a exilului, diavolul continuă să rămână „stăpânul acestei lumi" și să locuiască în văzduhul atotcuprinzător. În ciuda fărădelegilor sale și a lucrării divine de mântuire în favoarea oamenilor, diavolul deține mai departe o considerabilă poziție de putere, în a cărei zonă intră toate creaturile sublunare. O astfel de situație nu poate fi descrisă decât ca fiind critică, în orice caz ea nu corespunde cu lucrurile la care ne-am fi putut aștepta în chip rezonabil în urma Bunei Vestiri. Răul nu este pus în lanțuri, deși zilele stăpânirii sale sunt numărate. Dumnezeu încă mai șovăie să uzeze de forță împotriva lui. Trebuie să presupunem că, în mod evident, el încă nu știe cum propria sa față întunecată îl favorizează pe îngerul cel rău. „Duhul adevărului", care

107 [E vorba de o interpolare la *Luca* 6, 4 („Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și ești un încălcător de lege") *Codex Bezae Cantabrigiensis*, ed. SCRIVENER; cf. și HENNECKE, *Neustestamentliche Apokryphen*, p. 37.]

s-a sălăşluit în om, nu va ignora această stare de fapt multă vreme. El tulbură de aceea inconştientul omului şi produce încă din perioada creştinismului primitiv o altă mare revelaţie care, din cauza obscurităţii ei, a prilejuit în epoca următoare prea multe interpretări şi interpretări eronate. Este vorba despre *Apocalipsa lui Ioan*.

13.

Nu ne-am putea închipui o personalitate mai potrivită pentru 698
Ioan al *Apocalipsei* decât pe autorul *Epistolelelor lui Ioan*: acesta mărturiseşte că Dumnezeu este lumină şi „niciun întuneric nu este în el"[108]. (Cine a spus oare că în Dumnezeu ar fi întuneric?) Oricum, el ştie că dacă păcătuim, avem nevoie de un mijlocitor în faţa lui Dumnezeu, anume de Christos, jertfa de ispăşire[109], deşi păcatele ne-au fost deja iertate de dragul lui. (De ce mai avem atunci nevoie de un apărător?) Tatăl ne-a dăruit marea lui iubire (care a trebuit totuşi să fie răscumpărată printr-o jertfă omenească!) şi noi suntem copiii lui Dumnezeu. Cine e zămislit din Dumnezeu nu face niciun păcat.[110] (*Cine* nu face *niciun* păcat?) Ioan predică, vestind iubirea. Dumnezeu însuşi e iubire. Iubirea desăvârşită alungă spaima. Dar Ioan trebuie să avertizeze şi asupra primejdiei profeţilor falşi şi a învăţătorilor eretici, şi el este acela care anunţă venirea Antichristului.[111] Atitudinea sa conştientă e ortodoxă, dar el presimte răul. Poate lesne să aibă vise urâte, dar acestea nu sunt înregistrate de programul său conştient. El vorbeşte ca şi cum n-ar cunoaşte doar o stare lipsită de păcat, ci şi iubirea desăvârşită, diferit fiind de Pavel, căruia nu-i lipseşte autoreflecţia necesară. Ioan este puţin cam prea sigur şi de aceea riscă o disociere. În aceste împrejurări anume apare în inconştient o contrapoziţie care cândva va putea irumpe în conştiinţă sub forma unei revelaţii. Dacă va apărea, aceasta va avea forma unui mit mai mult

108 [1 *Ioan* 1, 5.]
109 [*Loc. cit.* 2, 1–2.]
110 [*Loc. cit.* 3, 9.]
111 [*Loc. cit.* 2, 18 şi urm. şi 4, 3.]

sau mai puţin subiectiv, căci, între altele, va compensa unilateralitatea unei conştiinţe individuale; aceasta în contrast cu viziunea unui Iezechiel sau Enoh, a căror stare a conştiinţei e caracterizată în special de ignoranţă (de care ei nu sunt vinovaţi) şi care de aceea e compensată de o configurare mai mult sau mai puţin obiectivă şi general valabilă a materialului arhetipal.

699 Acestor condiţii le corespunde, după cât putem să ne dăm seama, *Apocalipsa*. Încă din prima viziune ne întâmpină o figură *înspăimântătoare*: Christos contopit cu „Cel vechi de zile", cu cel asemănător omului şi Fiului Omului. Din gura lui iese o „sabie ascuţită", bună mai degrabă pentru luptă şi vărsare de sânge decât pentru manifestarea iubirii frăţeşti.[112] De vreme ce Christos îi spune: „Nu te teme", e de presupus că Ioan nu era copleşit de iubire, ci mai degrabă de *spaimă*, atunci când a „căzut la picioarele Lui ca un mort"[113]. (Cum rămâne cu iubirea desăvârşită care alungă orice spaimă?)

700 Christos îl însărcinează să trimită şapte epistole la comunităţile din provincia Asia. Comunitatea din Efes e îndemnată să se pocăiască, fiind altminteri ameninţată că i se va lua lumina.[114] Aflăm din această epistolă că Christos îi urăşte pe nicolaiţi. (Cum se împacă asta cu iubirea de aproapele?)

701 Comunitatea din Smirna scapă mai uşor. Adversarii ei sunt presupuşi evrei, care însă formează o „sinagogă a lui Satana", ceea ce nu sună tocmai prietenos.

702 Pergam este mustrat fiindcă acolo s-a manifestat un învăţător eretic. Tot acolo există nicolaiţi. Deci comunitatea să se pocăiască, altfel „vin la tine curând", ceea ce desigur se cuvine înţeles ca o ameninţare.

703 Tiatira o îngăduie pe falsa proorociţă Isebel. Christos o va „arunca pe ea bolnavă la pat", iar „pe fiii ei cu moarte" îi va ucide. Dar celui care va rămâne la el îi va „da stăpânire peste neamuri. Şi le va păstori pe ele cu toiagul de fier şi ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum şi eu am luat putere de la Tatăl Meu. Şi-i voi da lui steaua cea de

112 Cf. *Apocalipsa* 19, 15.
113 *Loc. cit.* 1, 16–17.
114 [*Loc. cit.* 2, 5 şi urm.]

dimineaţă."[115] După cum se ştie, Christos propovăduieşte: „să vă iubiţi duşmanii", aici însă ameninţă cu ucidere bethleemică de prunci!

Lucrările comunităţii din Sardes nu sunt desăvârşite în faţa lui 704
Dumnezeu. De aceea „pocăieşte-te!" Altminteri, el va veni, la un ceas neştiut, ca un fur asupra lor[116] — ceea ce nu e un avertisment tocmai plin de bunăvoinţă.

În cazul Filadelfiei n-are nimic de obiectat. Pe Laodiceea însă o 705
s-o verse din gura lui. Ea trebuie să se pocăiască. Semnificativă este explicaţia: „Eu pe câţi îi iubesc, îi mustru."[117] Ar fi de înţeles dacă cineva nu şi-ar dori prea multă „iubire" de acest fel.

Cinci din cele şapte comunităţi obţin note proaste. Acest „Christos" 706
apocaliptic se comportă mai degrabă ca un „boss" prost dispus, conştient de puterea sa, asemănător cu „umbra" unui episcop predicând iubirea.

Ca o confirmare a celor spuse, urmează o viziune a lui Dumnezeu 707
în stilul lui Iezechiel. Dar cel care stă pe tron nu seamănă chiar cu un om, ci „semăna la vedere *cu piatra de iasp şi de sardiu*"[118]. În faţa lui era „ca o mare de sticlă asemenea cu cristalul". În jurul tronului stăteau cele patru „fiinţe" (ζῷα, *animalia*), *pline de ochi* în faţă şi-n spate, pe dinafară şi pe dinăuntru.[119] Simbolul lui Iezechiel este modificat în mod ciudat: piatra, sticla, cristalul, tot lucruri moarte şi rigide, caracterizează divinitatea, substanţe din regnul anorganic. Fără să vrem ne gândim la preocuparea epocilor ulterioare, când misteriosul „om", „homo altus", a fost numit λίθος ου λίθος (piatră care nu e piatră), şi când o mulţime de „ochi" luminează în marea inconştientului.[120] Oricum, aici intră ceva din psihologia lui Ioan care a presimţit un dincolo de cosmosul creştin.

În continuare urmează deschiderea cărţii cu şapte peceţi de către 708
„Miel". Acesta şi-a lepădat trăsăturile umane ale „Celui vechi de zile"

115 [*Loc. cit.* 2, 20–28.]
116 [*Loc. cit.* 3, 3.]
117 [*Loc. cit.* 3, 19.]
118 [*Loc. cit.* 4, 3.]
119 [*Loc. cit.* 4, 6.]
120 Aceasta e o aluzie la „luminozitatea" arhetipurilor. [Cf. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.* (GW VII).]

și apare sub formă pur teriomorfă, dar monstruoasă, ca una dintre acele numeroase fiare încornorate ale *Apocalipsei*: el are șapte ochi și șapte coarne, de aceea nu seamănă cu un miel, ci cu un berbec și, în genere, pare să fi arătat destul de urât. Deși prezentat „ca înjunghiat"[121], el nu se comportă în continuare ca o jertfă nevinovată, ci ca o ființă foarte vioaie. Din primele patru peceți scoate cei patru călăreți fatidici ai Apocalipsei. La cea de-a cincea pecete se aude strigătul de răzbunare al martirilor („Până când, Stăpâne sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru față de cei ce locuiesc pe pământ?")[122] Cea de-a șasea pecete aduce o catastrofă cosmică și toate se ascund „de mânia Mielului. Că a venit ziua cea mare a mâniei lor..."[123] Nu recunoaștem mielul blând care se lasă dus la înjunghiere fără să se împotrivească, dar îl recunoaștem pe berbecele belicos și irascibil, a cărui furie poate în fine să se dezlănțuie. Văd aici mai puțin un mister metafizic, cât în primul rând izbucnirea unor sentimente negative îndelung zăgăzuite, care se pot observa frecvent la cei care vor să fie perfecți. Se poate presupune că autorul *Epistolelor* ioanite își dă toată silința ca ceea ce le predică fraților săi întru Christos să practice el însuși exemplar. În acest scop trebuie să elimine toate sentimentele negative, iar ca urmare a unei lipse binevenite de autoreflecție le poate uita. Ele au dispărut, ce-i drept, de pe ecranul conștiinței, dar proliferează pe dedesubt și cu timpul produc un păienjeniș de resentimente și idei de răzbunare, care mai apoi irump în conștiință sub formă de revelații. De-aici apare un tablou înspăimântător care izbește în toate reprezentările privitoare la smerenie, răbdare, iubire de aproapele și de dușmani, la un Tată iubitor din cer și un Fiu care-i mântuiește pe oameni. O întreagă orgie de ură, mânie, răzbunare și furie oarbă de distrugere, care nu se mai satură să dezvolte imagini de groază, izbucnește și înecă în sânge și foc o lume care încerca tocmai să se lase salvată și readusă la condiția de nevinovăție și de comuniune în iubire cu Dumnezeu.

121 [*Apocalipsa* 5, 6.]
122 [*Loc. cit.* 6, 10]
123 [*Loc. cit.*, 6, 16–17.]

709 Deschiderea celei de-a şaptea peceţi aduce desigur un nou val de mizerii care ameninţă să epuizeze fantezia nelegiuită a lui Ioan. Ca şi cum ar trebui să se întărească, el înghite o carte spre a putea să profetizeze mai departe.

710 După ce, în fine, a trâmbiţat cel de-al şaptelea înger, apare pe cer, după distrugerea Ierusalimului, *femeia-soare*, care are luna la picioare şi o cunună din douăsprezece stele pe cap.[124] Ea este în chinurile facerii, iar în faţa ei se află un balaur roşu ca focul, care vrea să-i înghită copilul.

711 Această viziune iese din rând. În vreme ce în cazul imaginilor de până acum ne sustragem greu impresiei că au fost supuse unei prelucrări ulterioare care le-a ordonat şi înfrumuseţat, aici avem sentimentul că această parte este originară şi nu urmăreşte un scop educativ. Viziunea e introdusă de deschiderea templului din cer şi de vizibilizarea chivotului legământului.[125] Avem probabil a face în acest caz cu un preludiu la coborârea miresei cereşti, a Ierusalimului, un echivalent al Sophiei, căci e vorba de un fragment de *hierogamie* celestă, al cărui fruct este un copil divin. El e ameninţat de soarta lui Apollo, fiul zeiţei Leto, care a fost, de asemenea, urmărit de balaur.* Aici trebuie să zăbovim pentru o clipă la figura mamei. Ea este „o femeie înveşmântată cu soarele". A se vedea simpla constatare, „o femeie" pur şi simplu, nu o zeiţă şi nici o fecioară zămislită neprihănit. Nu se observă niciun fel de măsuri care să-i anuleze deplina feminitate, desigur cu excepţia atributelor cosmice şi naturale, care îi pun pecetea de *anima mundi*, de om cosmic primordial. Ea este omul primordial feminin, pandantul masculinului primordial, căruia i se potriveşte eminent motivul păgân al zeiţei Leto, căci în mitologia greacă se amestecă în mod egal elementele matriarhale cu cele patriarhale. Sus stelele, jos luna, la mijloc soarele, Horus-ul răsăritului şi Osiris-ul

124 [*Loc. cit.* 12, 1.]

125 [*Loc. cit.* 11, 19.] *Arca foederis* este o alegorie a Mariei.

* [Această propoziţie nu se află în ediţia originală din 1952, nici în reeditarea din 1953, dar apare în cea revizuită din 1961. Posibil să fi fost formulată pentru prima ediţie englezească (1954), în vederea căreia Jung a făcut unele mici modificări (Cf. GW XI, p. 355).]

asfințitului, înconjurați de noaptea maternă, οὐρανὸς ἄνω, οὐρανὸς κάτω[126] — acest simbol dezvăluie întregul mister al „femeii": ea cuprinde în întunericul ei soarele conștiinței „masculine", care urcă, copil, din marea nocturnă a inconștientului și se scufundă, moșneag, în ea. Noaptea maternă alătură întunericul luminii; semnifică hierogamia contrariilor și împacă natura cu spiritul.

712 Fiul care rezultă din această nuntă cosmică este în mod necesar un *complexio oppositorum*, un simbol unificator, o totalitate a vieții. Firește nu fără motiv, inconștientul lui Ioan împrumută elemente de mitologie greacă pentru a descrie o trăire escatologică aparte: ea nu trebuie confundată cu nașterea pruncului Christos care s-a petrecut cu mult timp înainte și în cu totul alte condiții. Pornind evident de la Mielul „furios", adică de la Christosul apocaliptic, copilul nou-născut este un duplicat al acestuia, caracterizat deci ca unul ce va păstori neamurile „cu toiag de fier"[127]. El este, prin urmare, asimilat sentimentelor de ură și răzbunare, așa încât se creează impresia că ar continua, în mod inutil, judecata de osândă într-un viitor îndepărtat. Această interpretare însă nu e corectă, căci Mielului i se încredințase deja această sarcină și, în decursul *Apocalipsei*, el o și duce la bun sfârșit, fără ca pruncul nou-născut să aibă vreo ocazie să acționeze pe cont propriu. El nu mai reapare ulterior. Sunt de aceea înclinat să presupun că dacă această caracterizare a lui ca fiu al răzbunării nu este o interpolare interpretativă, atunci ea i-a ieșit autorului *Apocalipsei* de sub condei ca o frază familiară și totodată ca un comentariu la îndemână. Ceea ce e cu atât mai verosimil cu cât în împrejurările de-atunci acest *intermezzo* nu putea fi altminteri înțeles, chiar dacă interpretarea e cu totul absurdă. După cum am observat deja, episodul femeii-soare constituie un corp străin în curgerea viziunilor. Nu ar fi deci eronat să presupunem că autorul *Apocalipsei* chiar, iar dacă nu el, atunci un copiator perplex, a simțit nevoia să interpreteze cumva această paralelă evidentă cu Christos, respectiv s-o ajusteze la întregul text. Ceea ce se putea face ușor prin

126 „Sus cer, jos cer." [Cf. RUSKA, *Tabula smaragdina*, pp. 2 și urm.; apoi (JUNG), *Die Psychologie der Übertragung* (GW XVI), par. 384.]

127 [*Apocalipsa* 12, 5 și 2, 27.]

imaginea familiară a păstorului cu toiagul de fier. Nu găsesc alt motiv pentru această asociere.

Copilul este răpit la Dumnezeu, părintele său manifest, iar mama 713
e ascunsă în pustie, ceea ce vrea să sugereze că este vorba de o figură care rămâne latentă pentru o vreme indefinită şi a cărei eficienţă este rezervată pentru viitor. Aici ar putea să fie prefigurată istoria lui Hagar. Asemănarea relativă a acestei istorii cu legenda naşterii lui Christos vrea probabil să ne spună doar că naşterea mai recentă reprezintă un eveniment analog, şi anume probabil la fel ca întronizarea, descrisă mai înainte, a Mielului în slava lui metafizică, act ce se va fi desfăşurat cu mult timp în urmă, respectiv pe vremea Înălţării. În acelaşi fel e descrisă aruncarea balaurului, adică a diavolului, pe pământ[128], deşi Christos observase, tot aşa, căderea lui Satana cu mult înainte. Această curioasă repetare sau dublare a evenimentelor caracteristice vieţii lui Christos ne face să presupunem că este de aşteptat un al doilea Mesia la sfârşitul timpurilor. Nu poate fi vorba de o revenire a lui Christos însuşi, căci el ar veni „pe norii cerului", nu ar fi *născut* a doua oară şi, pe deasupra, dintr-o conjuncţie soare–lună. Epifaniei apocaliptice îi corespunde mai degrabă conţinutul *Apocalipsei* 1 sau 19, 11 şi urm. Faptul că, în descrierea naşterii, Ioan recurge la mitul Apollo–Leto poate fi un indiciu: spre deosebire de tradiţia creştină, în cazul viziunii e vorba de un produs al inconştientului.[129] În inconştient există însă tot ce este respins de conştiinţă, şi cu cât conştiinţa e mai creştină, cu atât inconştientul se comportă mai păgân, anume dacă în păgânismul respins se ascund încă valori importante pentru viaţă, adică dacă se varsă copaia cu copil cu tot (cum se întâmplă adesea). Inconştientul nu-şi izolează şi nu-şi diferenţiază obiectele, aşa cum face conştiinţa. El nu gândeşte abstract şi nu lasă deoparte subiectul: persoana extaticului şi a vizionarului e întotdeauna inclusă şi implicată. În acest caz este însuşi Ioan, a cărui personalitate inconştientă se identifică aproximativ cu aceea a lui Christos, adică el este născut

128 [*Loc. cit.* 12, 9.]

129 Putem considera ca probabil faptul că Ioan cunoştea mitul zeiţei Leto, deci că era conştient de el. Inconştientă şi neaşteptată însă e posibilitatea ca inconştientul lui să folosească acest mit păgân pentru caracterizarea naşterii celui de-al doilea Mesia.

într-un mod asemănător cu acesta și în același scop. Ioan este copleșit de arhetipul fiului lui Dumnezeu și de aceea vede lucrarea acestuia în inconștient sau, cu alte cuvinte, vede cum Dumnezeu este din nou născut în inconștientul (parțial păgân), de nedistins de Sinele lui Ioan, căci „copilul divin" este simbolul atât al unuia, cât și al celuilalt, la fel ca Christos. Conștiința lui Ioan e departe de a-l interpreta pe Christos ca simbol. Pentru creștinul credincios, Christos reprezintă orice altceva în afară de un simbol, adică de *expresia unui incognoscibil, respectiv a unui încă necognoscibil.* Și totuși lucrurile stau în mod firesc așa. Christos n-ar fi făcut nicio impresie credincioșilor săi dacă n-ar fi exprimat concomitent și ceva care trăia și lucra în inconștientul lor. Creștinismul nu s-ar fi răspândit cu această uimitoare viteză în lumea antică, dacă reprezentările sale n-ar fi găsit un teren psihic analog, pregătit să le recepteze. Ceea ce face posibilă afirmația după care cine crede în Christos nu numai că e cuprins în el, ci Christos sălășluiește atunci în credincios în calitatea acestuia de *Adam secundus*, de om desăvârșit, aidoma chipului lui Dumnezeu. Psihologic e vorba de aceeași relație care în concepția indiană e reprezentată de legătura dintre Purusha-Atman și conștiința Eului uman. Este situarea omului „desăvârșit" (τέλειος), adică a omului total, alcătuit din totalitatea psihicului, deci din conștiință și din inconștient, deasupra Eului care reprezintă doar conștiința și conținuturile ei și care nu cunoaște inconștientul, deși depinde în multe privințe de el și este adesea decisiv influențat de el. Este relația dintre Sine și Eu care se oglindește în relația dintre Christos și om. De aici provin analogiile evidente dintre anumite concepții indiene și creștine, care au prilejuit supoziția existenței unor influențe indiene asupra creștinismului.

714 Acest paralelism până acum latent în Ioan invadează conștiința sub forma unei viziuni. Că această invazie e autentică se vede după utilizarea materialului mitologic, procedeu extrem de improbabil pe-atunci pentru un creștin și în care se pot identifica chiar și probabile influențe astrologice. De aici s-ar putea explica și observația eminamente „păgână" „și pământul i-a venit femeii într-ajutor"[130]. Chiar dacă

130 [*Apocalipsa* 12, 16.]

pe-atunci conștiința era plină exclusiv de reprezentări creștine, conținuturile păgâne de dinainte, respectiv contemporane, se aflau sub pragul ei, precum a fost, bunăoară, și cazul Perpetuei[131]. La un creștin iudeu — cum a fost probabil autorul *Apocalipsei* — mai intră în discuție ca model și Sophia cosmică, la care Ioan se referă de câteva ori. Ea ar putea lesne să treacă drept mama copilului divin[132], de vreme ce este evident o femeie din cer, adică o zeiță și însoțitoare a unui zeu. Sophia corespunde acestei definiții, la fel ca Maria înălțată în rang. Dacă această viziune ar fi un vis modern, n-am ezita să interpretăm nașterea copilului divin ca o *conștientizare a Sinelui*. În cazul lui Ioan atitudinea religioasă a conștiinței a determinat o receptare a imaginii lui Christos în materialul inconștientului, a însuflețit arhetipul divinei fecioare-mame și nașterea fiului-iubit și le-a confruntat cu conștiința creștină. Ioan este astfel inclus personal în evenimentul divin.

Imaginea tulburată de sentimente negative pe care el o are 715
despre Christos este aceea a unui răzbunător crud, care nu mai are nicio legătură cu aceea a unui mântuitor. Ne întrebăm în cele din urmă dacă această figură christică nu are în ea mai mult din omul Ioan, cu umbra lui compensatoare, decât din mântuitorul divin, care ca „lumen de lumine" [„lumină din lumină"] nu conține în sine niciun întuneric. Chiar și paradoxul Mielului „furios" ne-ar fi putut stârni această bănuială. Oricum am întoarce-o și am suci-o, văzut în lumina Evangheliei, răzbunătorul și judecătorul rămâne o *figură întunecată*. Putem presupune că aici este motivul care îl va fi determinat pe Ioan să-l asimileze pe copilul nou-născut cu figura răzbunătorului și astfel să-i suprime caracterul mitologic de adolescent divin, plin de grație și farmec, așa cum ne apare în figura unui Tammuz, Adonis sau Balder. Frumusețea primăvăratică, fermecătoare a copilului divin reprezintă tocmai una din acele valori antice care îi lipsesc atât de mult creștinismului și mai ales lumii posomorâte a *Apocalipsei*, strălucirea matinală indescriptibilă a unei zile de primăvară care, după încremenirea de moarte a iernii, face

131 [Cf. MARIE-LOUISE VON FRANZ, *Die Passio perpetuae* în JUNG, *Aion.*]

132 Fiul ar corespunde atunci lui *filius sapientiae* din alchimia medievală.

pământul să înverzească și să înflorească, iar inima să se bucure și să creadă într-un Dumnezeu bun și iubitor.

716 Ca totalitate Sinele este *per definitionem* întotdeauna o *complexio oppositorum*, iar modul său de apariție este cu atât mai întunecat și mai amenințător cu cât conștiința își revendică o natură mai luminoasă și pretinde autoritate morală. Putem bănui aceste lucruri la Ioan deoarece el era un păstor al turmei sale și pe deasupra un om, deci supus greșelii. Dacă *Apocalipsa* ar fi, ca să spun așa, o afacere personală a lui Ioan și deci nimic altceva decât o izbucnire de resentiment personal a acestuia, atunci figura Mielului furios l-ar fi satisfăcut pe deplin. *Rebus sic stantibus*, copilul nou-născut ar fi trebuit să aibă un aspect pozitiv perceptibil, căci potrivit naturii sale simbolice el ar fi trebuit să compenseze pustiirea intolerabilă, pricinuită de irumperea pasiunilor reprimate; doar el era, cum s-a văzut, copilul acelei *coniunctio oppositorum*, al lumii diurne, solare, și al celei nocturne, lunare. El ar fi mediat între Ioan cel iubitor și Ioan cel răzbunător și ar fi fost astfel un salvator benefic care ar fi echilibrat balanța. Acest aspect i-a scăpat însă lui Ioan, căci altminteri n-ar fi putut să pună pe același plan copilul cu Christosul răzbunător.

717 Problema lui Ioan însă nu este una personală. Nu e vorba de un inconștient personal și de o izbucnire capricioasă, ci de viziuni care se ridică dintr-un adânc mai mare și mai cuprinzător. Problematica lui Ioan se exprimă în prea multe forme colective și arhetipale ca să le putem reduce la o situație personală. Asta ar fi nu doar prea simplu, ci și practic și teoretic eronat. În calitate de creștin, Ioan a fost copleșit de un eveniment colectiv arhetipal și de aceea el trebuie în primul rând explicat cu pornire de aici. Firește, avea și psihologia lui personală, în care putem arunca o privire, dacă îl socotim pe autorul *Epistolelor* ca fiind aceeași persoană cu cel al *Apocalipsei*. Există suficiente dovezi că *imitatio Christi* a produs în inconștient o umbră corespunzătoare. În genere, faptul că Ioan a avut viziuni dovedește deja o tensiune neobișnuită între conștiință și inconștient. Dacă el este identic cu autorul *Epistolelor*, atunci, când a scris *Apocalipsa*, era înaintat în vârstă. În *confinio mortis* și în amurgul unei vieți lungi și bogate, privirea se deschide adesea spre depărtări nebănuite. Un astfel de om

nu mai trăiește în zona intereselor cotidiene și a peripețiilor relațiilor personale, ci în contemplarea unor spații temporale îndepărtate și în mișcarea seculară de idei. Privirea lui Ioan pătrunde în viitorul îndepărtat al eonului creștin și în adâncul întunecat al acelor puteri pe care creștinismul său le ține în cumpănă. Ceea ce izbucnește în el este furtuna timpurilor, presimțirea unei uriașe enantiodromii, pe care nu o poate înțelege altfel decât ca o distrugere definitivă a acelui întuneric care nu înțelesese acea lumină apărută în Christos. El însă nu și-a dat seama că puterea distrugerii și a răzbunării era tocmai acel întuneric, din care se scindase Dumnezeul înomenit. De aceea el nu putea înțelege nici ceea ce însemna acel copil al conjuncției soare–lună, pe care nu era capabil să-l interpreteze decât ca pe o altă figură a răzbunării. Pasiunea care izbucnește în revelația lui nu lasă să se bănuiască nimic din istovirea sau limpezirea vârstei înaintate, căci ea este infinit mai mult decât resentiment personal; este spiritul însuși al lui Dumnezeu care pătrunde prin nevolnicul înveliș muritor și pretinde iarăși oamenilor să resimtă *spaimă* în fața divinității insondabile.

14.

Curentul sentimentelor negative pare să fie inepuizabil și cele mai 718
cumplite evenimente continuă să se desfășoare. Din mare ies monștrii „încornorați" (înzestrați cu forță), emanații respingătoare ale adâncului. Față de această supremație a întunericului și a distrugerii e de înțeles că, speriată, conștiința umană caută un munte al salvării, un punct de liniște și siguranță. Ioan introduce de aceea adecvat o viziune a Mielului pe muntele Sion (cap. 14), unde sunt adunați în jurul lui 144 000 de aleși și de salvați.[133] Sunt παρθένοι, feciorelnicii „care nu s-au întinat cu femei[134]". Cei care, pe urmele a Fiului lui Dumnezeu

133 Poate este semnificativ că aici nu se mai vorbește de „mulțimea multă, pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul și semințiile și popoarele și limbile, stând înaintea tronului și înaintea Mielului", despre care amintește *Apocalipsa* 7, 9.

134 [*Apocalipsa* 14, 4.]

mort timpuriu, n-au mai ajuns oameni întregi, ci au renunțat de bunăvoie să participe la soarta omenească și au spus nu la continuarea existenței pe pământ.[135] Dacă toți s-ar converti la acest punct de vedere, în câteva decenii creatura om ar fi stârpită de pe pământ. Previziunile sunt însă în acest sens relativ puține. Ioan crede în predestinare, în acord cu cea mai înaltă autoritate. Ceea ce e un pesimism necosmetizat.

> ... căci toate câte sunt
> născute vor pieri pe drept cuvânt*;

spune Mephisto.

719 Perspectiva, doar ceva mai consolatoare, este imediat întreruptă de avertismentele îngerilor. Primul vestește o Evanghelie veșnică a cărei chintesență este: „Temeți-vă de Dumnezeu!" Despre iubirea lui Dumnezeu nu se mai spune nimic. Temut este doar ceea ce e *cumplit*.[136]

720 Fiul Omului ține în mână o seceră ascuțită și are un ajutor care, de asemenea, mânuiește o seceră.[137] Recolta de struguri însă constă într-o baie de sânge fără egal: „Și teascul a fost călcat afară din cetate, și a ieșit sânge din teasc până la zăbalele cailor, pe o întindere de o mie șase sute de stadii."[138]

721 Din templul ceresc ies cei șapte îngeri cu șapte cupe ale mâniei pe care le varsă asupra lumii.[139] Partea principală o constituie nimicirea desfrânatei celei mari, Babilon, pandantul Ierusalimului ceresc. Babilon este corespondentul htonic al femeii-soare Sophia, desigur cu răsturnarea semnului moral prevestitor. Dacă, în cinstea mamei Sophia, aleșii se transformă în „fecioare", în inconștient se produce compensator o teribilă fantezie luxurioasă. Nimicirea Babilonului nu

135 Ei aparțin de fapt cultului Marii Mame, corespunzând emasculaților *galloi* ai acesteia. Cf. pasajul ciudat din *Matei* 19, 12, unde e vorba de „fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși pentru Împărăția cerurilor", la fel ca preoții Cybelei care obișnuiau să se castreze, urmându-l pe fiul acesteia, zeul Attis.

* *Faust* I, „Odaia de studiu", *ed. cit.* (*N. t.*)

136 Cf. *Apocalipsa* 19, 5.

137 [*Loc. cit.* 14, 14 și 17.] În această figură paralelă îl putem ușor bănui chiar pe Ioan.

138 [*Loc. cit.* 14, 20.]

139 [*Loc. cit.* 15, 6–7 și 16, 1 și urm.]

înseamnă de aceea doar stârpirea desfrânării, ci în genere anularea plăcerii de viaţă, după cum reiese din *Apocalipsa* 18, 22 şi urm.:

„Şi glasul celor ce cântă din chitară şi din gură şi din flaut şi din trâmbiţă nu se va mai auzi de acum în tine şi nici un meşteşugar de orice fel de meşteşug nu se va mai afla în tine... Şi niciodată lumină de lampă nu se va mai ivi în tine; şi glasul de mire şi de mireasă nu se vor mai auzi în tine niciodată."

Deoarece în prezent trăim în epoca finală a eonului creştin al 722
peştilor, nu putem să nu ne gândim la fatalitatea care apasă asupra artei noastre moderne.

Simboluri ca Ierusalim, Babilon etc. sunt firește întotdeauna 723
supradeterminate, adică ele au mai multe aspecte semnificative şi pot de aceea să fie interpretate în diverse sensuri. În ce mă priveşte, mă limitez la aspectul psihologic. Nu vreau să comentez relaţiile posibile cu istoria vremii de atunci.

Pieirea oricărei frumuseţi şi a bucuriei de viaţă, suferinţa de ne- 724
închipuit a întregii creaturi care a ieşit cândva din mâna risipitoare a creatorului ar prilejui unei inimi sensibile o profundă melancolie. Ioan însă scrie: „Veseleşte-te de ea, cerule şi voi sfinţilor, şi voi apostolilor şi voi proorocilor, pentru că Dumnezeu a pronunţat judecata voastră asupra ei"[140], de unde se vede cât de departe merg patima răzbunării şi plăcerea distrugerii, şi ce este „ghimpele în trup"*.

Christos în calitate de conducător al cetei îngerilor este acela „care 725
va călca teascul vinului aprinderii mâniei lui Dumnezeu Atotţiitorul"[141]. Veşmântul lui este „stropit cu sânge"[142]. El călăreşte pe un *cal alb*[143], iar cu sabia care-i iese din gură omoară animalul şi, odată cu el, pe falsul profet, probabil un reflex ori o replică întunecată

140 [*Loc. cit.* 18, 20.]

* 2 *Corinteni*, 12, 7 (*N. t.*).

141 [*Apocalipsa*. 19, 15.]

142 [*Loc. cit.* 19, 13.]

143 [*Loc. cit.* 19, 11.] Şi aici ar putea intra în discuţie o speculaţie astrologică despre cea de-a doua jumătate a eonului creştin, anume Pegasul ca *paranatellon* al lui Aquarius.

a lui sau a lui Ioan, adică *umbra*. Satana este închis pentru o mie de ani în lumea de jos, și *tot atâta va domni și Christos*. „După aceea trebuie să fie dezlegat <Satana> câtăva vreme."[144] Cei o mie de ani corespund astrologic primei jumătăți a eonului peștilor. Eliberarea după această perioadă a lui Satana, pentru care nu există cu adevărat niciun motiv, corespunde enantiodromiei eonului creștin, adică lui Antichrist, a cărui venire a putut fi prezisă pe baze astrologice. După scurgerea unui interval nederminat, diavolul va fi pe vecie aruncat în iezerul de foc (dar nu va fi nimicit cu totul, ca în *Enoh*), și întreaga creație primordială va dispărea.[145]

726 Acum poate să aibă loc anunțata hierogamie, nunta Mielului cu „femeia lui"[146]. Mireasa este noul Ierusalim, coborât din cer.[147] „Lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preț, ca piatra de iaspis, limpede cum e cristalul."[148] Cetatea formează un pătrat și e alcătuită din aur curat ca sticla, la fel și străzile ei. Dumnezeu însuși și Mielul sunt templul cetății și sursă de lumină neîntreruptă. Nu mai există noapte și nimic impur nu poate pătrunde în cetate.[149] (Această asigurare repetată liniștește o îndoială încă nu de tot stinsă!) Din tronul divinității curge izvorul apei vieții, și alături se află pomul vieții, care trimite la Paradis și la preexistența pleromatică.[150]

727 Viziunea finală, care, după cum se știe, este interpretată ca relația dintre Biserică și creștinism, are înțelesul unui „simbol unificator" și reprezintă de aceea desăvârșirea și totalitatea; de aici, cuaternitatea care se exprimă prin cetatea pătrată, prin cele patru râuri ale Paradisului, prin cei patru Evangheliști ai lui Christos și prin cele patru făpturi ale lui Dumnezeu. Dacă cercul semnifică rotundul cerului și ființa atotcuprinzătoare a divinității (pneumatice), pătratul se referă la pământ.[151] Cerul este masculin, iar

144 [*Loc. cit.* 20, 3.]
145 [*Loc. cit.* 20, 10 și 21, 1.]
146 [*Loc. cit.* 19, 7.] (În versiunea rom. a Bib.S. „și mireasa Lui" — *N. t.*)
147 [*Loc. cit.* 21, 2.]
148 [*Loc. cit.* 21, 11.]
149 [*Loc. cit.* 21, 16–27.]
150 [*Loc. cit.* 22, 1–2.]
151 În China cerul e considerat rotund, iar pământul pătrat.

pământul feminin.* De aceea Dumnezeu tronează în cer, iar Înțelepciunea pe pământ, așa cum declară ea însăși în *Iisus Sirach*: „În cetatea iubită mi-a dat și loc de odihnă, și în Ierusalim e cârmuirea mea." Ea este „maica iubirii frumoase"[152], și dacă Ioan prezintă Ierusalimul ca pe o mireasă, se sprijină probabil pe *Iisus Sirah*. Cetatea este Sophia, care a fost dintotdeauna la Dumnezeu și care la sfârșitul veacurilor va fi din nou unită cu el prin nunta sfântă. Ca principiu feminin, Sophia coincide cu pământul — din care, după cum spune un Părinte al Bisericii, a ieșit Christos[153] —, de aceea și cu cuaternitatea apariției lui Dumnezeu la Iezechiel, anume cu cele patru făpturi. La fel cum Sophia reprezintă autoreflecția lui Dumnezeu, cei patru serafimi reprezintă conștiința lui Dumnezeu cu cele patru aspecte funcționale ale ei. La asta trimite și mulțimea de ochi percepători[154] care sunt concentrați în cvadritate. E vorba de o sinteză cvadripartită a luminozităților inconștiente, corespunzător tetrameriei pietrei filosofale, de care ne amintește descrierea cetății cerești: totul strălucește de nestemate, de cristal și sticlă, corespunzător viziunii lui Dumnezeu, mai sus amintite. După cum hierogamia îi unește pe Jahve și pe Sophia (în Cabală = Șehina) și restaurează astfel starea pleromatică de la început, tot așa descrierea paralelă a lui Dumnezeu și a cetății trimite la natura lor comună: ei sunt inițial una; o ființă primordială hemafroditică, un arhetip de universalitate absolută.

Fără îndoială că acest sfârșit trebuie să însemne o rezolvare defi- 728
nitivă a conflictului teribil al existenței în genere. Rezolvarea nu rezidă

* În germană, ca și în aproape toate limbile romanice, opoziția simbolică e susținută și lingvistic de faptul că substantivul *pământ* este feminin. (*N. t.*)

152 [*Înțelepciunea lui Iisus Sirah* 24, 11 și 18 (LXX — *N. t.*)]

153 [TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos*, XIII (în: MIGNE, PL II, col. 635): „illa terra virgo nondum pluviis rigata, nec imbribus foecundata, ex qua homo tunc plurimum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est." („... acel pământ virgin, încă neudat de ploi, nici fecundat de șuvoaie, din care odinioară a fost plăsmuit omul, iar acum, din Fecioară, s-a născut Christos, după trup.") Cf. *Psihologie și religie*, par. 107 al acestei cărți; apoi *Psychologische Typen* (GW VI, par. 443).]

154 *Iezechiel* 1, 18.

însă în împăcarea contrariilor, ci în sfâșierea lor definitivă, situație în care oamenii se pot salva, dacă sunt destinați acestui scop, identificându-se cu partea luminoasă, pneumatică a lui Dumnezeu. O condiție indispensabilă pare să fie refuzul reproducerii și al vieții sexuale în general.

15.

729 *Apocalipsa* este, pe de-o parte, atât de personală, pe de alta, atât de arhetipală și de colectivă, încât trebuie să luăm în considerare ambele aspecte ale ei. Interesul modern s-ar îndrepta cu siguranță la început către persoana lui Ioan. După cum am arătat deja, nu e imposibil ca Ioan, autorul *Epistolelor* să fie identic cu acela al *Apocalipsei*. Situația psihologică pledează pentru această ipoteză. „Revelația" a fost trăită de un creștin din epoca primitivă care probabil, fiind o autoritate, ducea o viață exemplară, trebuind să demonstreze unei comunități virtuțile creștine ale credinței adevărate, ale smereniei, răbdării, dăruirii, iubirii generoase și renunțării la plăcerile lumești. Pe termen lung, așa ceva poate fi prea mult chiar și pentru cel mai bun om. Iritabilitatea, capriciile urâte și izbucnirile emoționale reprezintă simptomele clasice ale virtuții cronice.[155] Referitor la atitudinea creștină a lui Ioan, ne lămuresc cel mai bine propriile sale cuvinte:

„Iubiților, să ne iubim unul pe altul, că dragostea este de la Dumnezeu, și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel care nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire... În aceasta este dragostea, nu fiindcă *noi* am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit *pe noi* și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre. Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi, și noi datori suntem să ne iubim unul pe altul... Și noi am cunoscut și am crezut iubirea pe care Dumnezeu o are către noi. Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el... În iubire nu este frică... iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire... dacă

155 Christos i-a dat Apostolului Ioan, nu pe nedrept, cognomenul „Fiu al tunetului".

cineva zice: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este... Şi această poruncă de la El o avem: Cine iubeşte pe Dumnezeu să iubească pe fratele său."[156]

Dar cine îi urăşte pe nicolaiţi? Cine este răzbunător şi vrea chiar 730
s-o trântească pe Isebel pe patul de suferinţă şi să-i omoare copiii? Cine nu se mai satură de fantezii sângeroase? Să facem însă o precizare psihologică: nu conştiinţa lui Ioan este cea care născoceşte astfel de fantasme, ci acestea îl împing pe el la „revelaţia" violentă; îl invadează cu o vehemenţă şi o intensitate involuntară şi neaşteptată, care, după cum am arătat, depăşesc tot ceea ce ne-am aştepta în chip normal să compenseze o atitudine unilaterală a conştiinţei.

Am văzut numeroase vise compensatorii ale unor creştini cre- 731
dincioşi, care se înşelau în legătură cu propria lor constituţie sufletească, închipuindu-şi că alta era starea lor psihică decât cea pe care o aveau în realitate. Dar nu am văzut nimic care să se compare nici pe departe cu antagonismul brutal din *Apocalipsa* lui Ioan. Decât doar dacă ar fi vorba de o psihoză severă. Dar Ioan nu oferă niciun argument în favoarea unui astfel de diagnostic. Pentru aşa ceva, *Apocalipsa* nu e suficient de confuză, e prea consecventă, insuficient de subiectivă şi de grotescă. În raport cu obiectul, afectele ei sunt adecvate. Autorul nu trebuie să fie un psihopat dezechilibrat. E suficient să fie un om pasionat religios, cu un psihic altminteri ordonat. Trebuie însă să aibă o relaţie intensă cu Dumnezeu, care să-l facă receptiv la o invazie depăşind cu mult planul personal. Omul cu adevărat religios, căruia îi este înnăscută capacitatea de a-şi lărgi neobişnuit de mult conştiinţa, trebuie să se aştepte la astfel de primejdii.

Scopul viziunilor apocaliptice constă nu în aceea de a-i face cu- 732
noscut lui Ioan câtă umbră ascunde natura sa luminoasă, ci în a-i deschide clarvăzătorului privirea pentru nemărginirea lui Dumnezeu, căci cine iubeşte îl va recunoaşte pe Dumnezeu. Fiindcă Ioan îl iubea pe Dumnezeu şi făcea tot posibilul să-şi iubească şi semenii, se poate spune că a avut parte de „gnoză", de cunoaşterea lui Dumnezeu şi a privit, ca şi Iov, grozăvia sălbatică a lui Jahve, de aceea Evanghelia

156 [1 *Ioan* 4, 7–21. Pentru paragraful următor, cf. *Apocalipsa* 2, 6 şi 2, 20 şi urm.]

iubirii a fost unilateral trăită și completată de spaimă: *Dumnezeu poate fi iubit și trebuie să fie temut.*

733 Orizontul clarvăzătorului se lărgește astfel mult dincolo de prima jumătate a eonului creștin: el presimte că după o mie de ani va începe epoca antichristică, semn clar că Christos nu este neapărat biruitorul. Ioan îi anticipează pe alchimiști și pe JACOB BÖHME; el își simte poate propria implicare în drama divină, anticipând posibilitatea nașterii în om a lui Dumnezeu, intuită de alchimiști, de MEISTER ECKHART și de ANGELUS SILESIUS. El a conturat astfel programul întregului eon al peștilor cu dramatica lui enantiodromie și cu sfârșitul lui sumbru, pe care noi încă nu l-am trăit, dar a cărui posibilitate apocaliptică reală și neexagerată face omenirea să se cutremure. Cei patru călăreți funești, sunetele amenințătoare ale trâmbițelor, cupele de mânie vărsate așteaptă deja, sau altfel spus: bomba atomică atârnă ca o sabie a lui Damocles deasupra noastră, iar dincolo de ea pândesc posibilitățile incomparabil mai teribile ale războiului chimic, care ar putea pune în umbră chiar grozăviile *Apocalipsei*. „Luciferi vires accendit Aquarius acres" („Aquarius aprinde puterile sălbatice ale lui Lucifer"). Cine ar putea să pretindă serios că Ioan n-a prevestit corect cel puțin posibilitățile care ne amenință lumea în faza finală a eonului creștin? El mai știe și că focul din pleroma divină, în care diavolul va fi chinuit, va dura veșnic. Dumnezeu are un dublu aspect teribil: o mare de milă se lovește de un iezer incandescent de foc, iar lumina iubirii strălucește peste o văpaie întunecată, despre care se spune: „ardet non lucet" (arde, dar nu luminează). Este Evanghelia veșnică (spre deosebire de cea vremelnică): *putem să-l iubim pe Dumnezeu și trebuie să ne temem de el.*

16.

734 *Apocalipsa*, care pe bună dreptate se află la sfârșitul Noului Testament, trece dincolo de acesta într-un viitor, care se învecinează îndeaproape cu toate spaimele apocaliptice. Decizia unui moment nechibzuit luată de o minte herostratică[157] e suficientă ca să

157 [Herostrates a distrus în anul 365 î.Cr. templul zeiței Artemis din Efes, eternizându-și astfel numele.]

declanşeze o catastrofă universală. Aţa de care atârnă destinul nostru s-a subţiat. Nu natura, ci „geniul omenirii" şi-a legat frânghia fatală cu care se poate executa singur în orice clipă. Este aceasta o altă „façon de parler" decât „mânia lui Dumnezeu" invocată de Ioan.

Din păcate, nu avem mijlocul de a ne reprezenta cum s-ar fi 735
confruntat Ioan — dacă, aşa cum presupunem, el este şi autorul *Epistolelor* — cu aspectul dublu al lui Dumnezeu. E tot atât de posibil, ba chiar probabil, ca pe el contradicţia să nu-l fi izbit. În genere, e uimitor cât de puţin ne confruntăm cu obiecte numinoase şi cât de trudnică este confruntarea odată ce cutezăm să ne apropiem de ea. Numinozitatea obiectului îngreunează tratarea lui intelectuală, căci afectivitatea e întotdeauna implicată. Participăm *pro et contra* şi „obiectivitatea absolută" e aici mai rară ca oriunde. Dacă avem convingeri religioase pozitive, adică dacă „credem", atunci resimţim foarte neplăcut îndoiala şi chiar ne temem de ea. Din acest motiv preferăm să nu analizăm obiectul credinţei. Dacă nu avem concepţii religioase, atunci preferăm să nu ne recunoaştem sentimentul deficitului, ci să ne prevalăm de propria luciditate sau să sugerăm chiar francheţea nobilă a agnosticismului nostru. Din acest punct de vedere, nu putem accepta numinozitatea obiectului religios şi cu atât mai puţin să ne lăsăm gândirea critică obstaculată de ea, căci s-ar putea ivi posibilitatea neplăcută ca credinţa în luciditate sau în agnosticism să ne fie zdruncinată. Ambele poziţii sînt, fără să-şi dea seama, insuficienţa argumentului lor. Luciditatea operează cu o noţiune raţională de adevăr inadecvată şi susţine, bunăoară, că afirmaţii precum naşterea din fecioară, theofilialitatea, învierea morţilor, transsubstanţierea etc. sunt aberaţii. Agnosticismul afirmă că nu posedă cunoaşterea lui Dumnezeu precum nici altă cunoaştere metafizică şi trece cu vederea faptul că nu *posedăm* niciodată o convingere metafizică, ci suntem întotdeauna *posedaţi de ea*. Ambele poziţii sunt posedate de raţiune care reprezintă arbitrul suprem indiscutabil. Cine însă este „raţiunea"? De ce trebuie să fie ea supremă? Nu reprezintă oare *ceea ce este şi există* o instanţă superioară judecăţii raţionale, împrejurare ilustrată în istoria ideilor de atâtea exemple? Din nenorocire, şi apărătorii „credinţei" operează cu aceleaşi argumente

futile, doar că în sens invers. Neîndoielnic este doar faptul că există afirmaţii metafizice susţinute şi contestate emoţional tocmai din cauza numinozităţii lor. Această situaţie constituie baza empirică sigură de la care se poate porni. Ea este obiectiv reală ca fenomen psihic. În această constatare sunt firește incluse toate afirmaţiile, chiar şi cele contradictorii, care au fost vreodată numinoase sau care încă mai sunt. Va trebui ţinut seamă de *totalitatea* afirmaţiilor religioase.

17.

736 Să ne reîntoarcem la problema confruntării cu noţiunea paradoxală de Dumnezeu, dezvăluită de conţinutul *Apocalipsei*. Creştinismul evanghelic în sens strict nu are nevoie să se confrunte cu ea, căci ideea lui despre Dumnezeu are un conţinut esenţialmente didactic care, spre deosebire de Jahve, coincide cu chintesenţa binelui. Altceva ar fi fost dacă Ioan, autorul *Epistolelor*, s-ar fi putut confrunta sau ar fi trebuit să se confrunte cu autorul *Apocalipsei*. Pentru generaţiile ulterioare conţinutul sumbru al *Apocalipsei* putea fi lesne ignorat, căci cuceririle specific creştine nu trebuiau periclitate în mod uşuratic. Pentru lumea de astăzi situaţia e cu totul alta. Am trăit lucruri atât de nemaipomenite şi de zguduitoare, încât întrebarea dacă ele se mai pot împăca vreodată cu ideea unui Dumnezeu bun a devenit arzătoare. Nu mai e vorba de o problemă teologică de specialitate, ci de un coşmar religios general uman, la tratarea căruia şi un laic în teologie, ca cel care sunt, poate sau chiar trebuie să-şi aducă contribuţia.

737 Am arătat în cele de mai sus la ce concluzii inevitabile cred că se ajunge atunci când tradiţia e privită cu un *common sense* critic. Dacă se confruntă lucruri de acest fel cu o noţiune paradoxală de Dumnezeu, atunci ne aflăm în situaţia autorului *Apocalipsei*, despre care putem presupune că a fost un creştin convins. Posibila lui identitate cu Ioan al *Epistolelor* dezvăluie pe de-a-ntregul caracterul ascuţit al contradicţiei: În ce relaţie se află acest om cu Dumnezeu? Cum suportă el contradicţia intolerabilă din fiinţa divinităţii? Deşi nu ştim nimic despre decizia conştiinţei lui Ioan, credem totuşi că

se poate găsi un punct de sprijin în viziunea femeii-soare aflate în durerile facerii.

Paradoxul lui Dumnezeu îl sfâşie şi pe om, dezbinându-l în con- 738
trarii şi lăsându-l pradă unui conflict aparent insolubil. Ce se întâmplă într-o astfel de stare? Aici trebuie să dăm cuvântul psihologiei, căci ea reprezintă suma tuturor observaţiilor şi cunoştinţelor pe care le-a adunat din zona empirică a unor stări conflictuale grave. Există, de pildă, conflicte ale datoriei, despre care nimeni nu ştie cum ar trebui rezolvate. Conştiinţa ştie doar că: „tertium non datur"! De aceea medicul îşi sfătuieşte pacienţii să aştepte să vadă dacă nu cumva inconştientul produce vreun vis care să propună o a treia cale iraţională, şi de aceea neprevăzută şi neaşteptată, de rezolvare. După cum arată experienţa, în vis se ivesc într-adevăr *simboluri de natură unificatoare*, dintre care motivul eroului-copil şi al cvadraturii cercului, adică unificarea contrariilor, sunt dintre cele mai frecvente. Cel căruia experienţele medicale nu-i sunt accesibile îşi poate lua materialul didactic intuitiv din basme sau, într-o măsură şi mai mare, din alchimie. Obiectul propriu-zis al filosofiei ermetice este *coniunctio oppositorum*. Aceasta îşi denumeşte „copilul", pe de-o parte, piatră (de pildă, granat), pe de alta, homunculus — sau *filius sapientiae* sau chiar *homo altus*. Tocmai această figură o întâlnim în *Apocalipsă* ca fiu al femeii-soare, a cărui naştere reprezintă o parafrază la naşterea lui Christos; o parafrază frecvent repetată, sub diferite forme, de alchimişti; într-adevăr, ei îşi compară „piatra" cu Christos (aceasta, cu o singură excepţie, fără nicio relaţie cu *Apocalipsa*). Motivul reapare, din nou fără legătură cu alchimia, în visele oamenilor moderni într-o formă corespunzătoare şi în situaţii corepunzătoare, fiind întotdeauna vorba de alăturarea luminii şi a întunericului, ca şi cum ei ar intui tot atât de bine ca şi alchimiştii problema pe care *Apocalipsa* a ridicat-o în faţa viitorului. Aceasta e chestiunea pe care alchimiştii s-au străduit timp de aproape o mie şapte sute de ani s-o rezolve, şi tot ea îl apasă şi azi pe omul modern. Privinţă în care el ştie într-un fel mai mult, şi în altul mai puţin decât alchimiştii. Pentru el problema nu mai este, ca pentru aceştia din urmă, deplasată spre materie, ci acutizată din unghi psihologic, ceea ce face ca medicul psihiatru să aibă

în această situaţie un cuvânt de spus, mai mult decât teologul care a rămas prizonierul unui limbaj figurat şi arhaic. Medicul a fost obligat de problema însăşi a terapiei nevrozei să examineze mai precis, adesea împotriva voinţei sale, chestiunea religioasă. Eu însumi am ajuns, nu fără motiv, ca abia la vârsta de 76 de ani să cutez să-mi dau cu adevărat seama de natura acelor „reprezentări superioare" care ne decid atitudinea morală, atât de importantă pentru viaţa practică. Ele sunt finalmente principiile care determină, explicit sau implicit, deciziile etice de care atârnă soarta existenţei noastre. Toate aceste dominante culminează în noţiunea pozitivă sau negativă de Dumnezeu.[158]

739 De când Ioan, autorul Apocalipsei, a aflat pentru prima oară (poate inconştient) de acel conflict la care duce direct creştinismul, omenirea poartă această povară: *Dumnezeu a vrut şi vrea să devină om.* De aceea probabil Ioan a trăit vizionar o a doua naştere, caracterizată de o *coniunctio oppositorum*, a fiului adus pe lume de mama Sophia, o naştere divină care îl anticipează pe *filius sapientiae*, chintesenţă a unui proces de *individuaţie*. Acesta este efectul produs de creştinism asupra unui creştin din epoca primitivă, care a trăit mult şi categoric suficient de mult, încât să poată arunca o privire în viitorul îndepărtat. Medierea contrariilor este sugerată deja de simbolismul destinului lui Christos, anume de scena crucificării, în care intercesorul spânzură între cei doi tâlhari, dintre care unul merge în rai, celălalt în iad. Inevitabil din punct de vedere creştin, opoziţia trebuia să fie între Dumnezeu şi om, iar acesta din urmă era în primejdie să fie identificat cu latura întunecată. Acestea şi aluziile privitoare la predestinare ale Domnului l-au influenţat puternic pe Ioan: doar puţini, sortiţi de la începutul veacurilor, aveau să fie salvaţi, în vreme ce marea masă a omenirii avea să piară în catastrofa finală. Opoziţia dintre Dumnezeu şi om în concepţia creştină este probabil o străveche moştenire jahvaită, în care problema metafizică consta exclusiv în relaţia dintre Jahve şi poporul său. Spaima de Jahve era încă prea mare ca să fi cutezat cineva — în ciuda gnozei lui Iov —

158 Din punct de vedere psihologic, în noţiunea de Dumnezeu intră orice idee despre ceva ultim, primordial sau final, superior sau inferior. Numele dat de fiecare dată nu schimbă situaţia.

să situeze antinomia în divinitatea însăşi. Dacă însă opoziţia dintre Dumnezeu şi om dăinuie, se ajunge finalmente — *nolens volens* — la concluzia creştină: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine"*, în care creatura este în mod absurd opusă creatorului, iar omului i se impută o anvergură în rău de-a dreptul cosmică sau demonică. Voinţa teribilă de distrugere care izbucneşte în extazul lui Ioan ne dă o idee de ce se poate întâmpla atunci când omul este opus Dumnezeului binelui: este împovărat cu faţa întunecată a lui Dumnezeu, care la Iov este încă situată corect. În ambele cazuri însă omul e identificat cu răul, odată cu rezultatul că se opune binelui, a doua oară că tinde să fie atât de desăvârşit precum tatăl său din ceruri.

Decizia lui Jahve de a deveni om este un simbol pentru acea 740
dezvoltare care trebuie să înceapă atunci când omul conştientizează imaginea lui Dumnezeu cu care se confruntă.[159] Dumnezeu acţionează din inconştientul omului şi-l constrânge pe acesta să armonizeze şi să unifice influenţele permanent contrarii exercitate de inconştient asupra conştiinţei. Inconştientul tinde şi să separe, şi să unifice. În încercările sale de unificare, omul trebuie de aceea să conteze întotdeauna pe ajutorul unui apărător metafizic, aşa cum Iov şi-a dat limpede seama. Inconştientul tinde să se reverse în conştiinţă, spre a ieşi la lumină, şi totodată se obstaculează singur, căci preferă să rămână el însuşi, cu alte cuvinte, Dumnezeu vrea să se facă om, dar nu de tot. Conflictul în esenţa sa este atât de mare, încât înomenirea poate fi răscumpărată doar prin autojertfa expiatoare adusă mâniei feţei întunecate a lui Dumnezeu.

E de presupus că Dumnezeu a întrupat mai întâi binele spre a 741
putea să creeze o bază pe cât posibil mai rezistentă pentru asimilarea celeilalte feţe a sa. Din făgăduirea Paracletului putem deduce că Dumnezeu a vrut să devină în *întregime* om, adică a vrut să se zămislească

* „Tot ce e bun, de la Dumnezeu, tot ce e rău, de la om" (*N. t.*).

159 Noţiunea de Dumnezeu ca idee a unei totalităţi atotcuprinzătoare include şi inconştientul, deci, spre deosebire de conştiinţă, şi psihicul obiectiv care se intersectează atât de des cu intenţia şi voinţa acesteia din urmă. Rugăciunea, bunăoară, întăreşte potenţialul inconştientului, de unde efectele adesea neaşteptate ale rugăciunii.

și să se nască din nou în propria sa creatură întunecată, în omul încă neeliberat de păcatul ancestral. Autorul *Apocalipsei* ne-a lăsat o mărturie privitoare la lucrarea în continuare a Duhului Sfânt în sensul înomenirii progresive. El este un om creatural, în care irumpe Dumnezeul întunecat al mâniei și răzbunării, un *ventus urens* (vânt pârjolitor). (Acest Ioan a fost poate Apostolul preferat, căruia la o vârstă înaintată i-a fost dat să presimtă evoluțiile viitoare.) Această irumpere bulversantă produce în el imaginea copilului divin, a unui viitor mântuitor, născut din însoțitoarea divină, a cărei reflectare sălășluiește în fiecare bărbat; a copilului, a cărui viziune a avut-o și MEISTER ECKHART. El a fost acela care a știut că Dumnezeu singur în divinitatea sa nu e fericit și că trebuie să se nască în sufletul omului. Întruparea în Christos este modelul care, prin Duhul Sfânt, se transferă în creatură.

742 De vreme ce modul nostru de viață nu poate fi comparat cu cel al lui Ioan, al creștinului primitiv, este posibil ca la noi să irumpă, pe lângă forțe rele, și diferite altele bune, anume referitoare la iubire. De aceea, în ce ne privește, nu ne putem aștepta la o voință de distrugere atât de completă ca la Ioan. În experiența mea nu am întâlnit niciodată așa ceva, cu excepția unor psihoze severe și obsesii criminale. Datorită diferențierii spirituale favorizate de Reformă, în special dezvoltării științelor (care inițial au fost predicate de îngerii căzuți), suntem în bună măsură deja amestecați cu întunericul și nu ne putem prezenta avantajos în comparație cu puritatea sfinților din primele timpuri (și chiar ulterior). Întunecimea noastră relativă nu ne slujește evident la nimic. Ea estompează, ce-i drept, ciocnirea cu puterile malefice, pe de altă parte, ne face vulnerabili la ele și relativ incapabili de rezistență. Avem de aceea nevoie de mai multă lumină, bunătate și forță morală și trebuie, pe cât și cum se poate, să ne spălăm de întunecimea neigienică, altminteri nu vom izbuti să-l primim pe Dumnezeul întunecat, care vrea să se înomenească, și în același timp să rezistăm fără a ne distruge. În acest scop e nevoie de toate virtuțile creștine, și nu doar de ele — căci problema nu e doar morală —, ci și de *înțelepciunea* pe care o căuta și Iov. Dar pe-atunci era ascunsă la Jahve, respectiv acesta nu-și mai amintea de ea. Zămislit de tată „necunoscut" și născut de Sapientia, omul

superior şi complet (τέλειος) este acela care reprezintă totalitatea noastră transconştientă sub chipul lui *puer aeternus* — „vultu mutabilis albus et ater"[160]. În acest copil trebuia Faust să se transforme, renunţând la unilateralitatea lui trufaşă care vedea diavolul doar în exterior. Spusele lui Christos: „Dacă nu veţi fi asemenea copiilor..." sunt o anticipare, în care contrariile se alătură strâns; e vorba anume de copilul născut din maturitatea adultului, iar nu de copilul inconştient care am vrea să rămânem. Christos a prevăzut, de asemenea, precum am amintit, principiul unei morale a răului.

În curgerea viziunilor apocaliptice, femeia-soare, împreună cu 743
copilul ei, apare fără veste, străină, ca neaparţinând acelui loc. Ea aparţine unei lumi viitoare. De aceea copilul, precum Mesia iudaic, este deocamdată răpit la Dumnezeu, iar mama lui trebuie să se ascundă multă vreme în pustie, unde însă e hrănită de Dumnezeu. Căci problema imediat existentă nu este nici pe departe unificarea contrariilor, ci mai degrabă întruparea luminii şi a binelui, spre dominarea concupiscenţei şi a consolidării cetăţii lui Dumnezeu, în vederea apariţiei, după o mie de ani, a lui Antichrist care anunţă spaimele sfârşitului lumii, anume epifania Dumnezeului mânios şi răzbunător. Mielul transformat într-un berbec demonic deschide noua Evanghelie, *evangelium aeternum*, care dincolo de iubirea faţă de Dumnezeu, are drept conţinut *spaima de Dumnezeu*. Din acest motiv *Apocalipsa* se încheie, ca procesul clasic de individuaţie, cu simbolul hierogamiei, al nunţii fiului cu mireasa-mamă. Nunta are însă loc în cer, dincolo de lumea pustiită, unde „nimic impur" nu pătrunde. Lumina se alătură luminii. Acesta e programul eonului creştin, care trebuie împlinit înainte ca Dumnezeu să se poată întrupa în omul creatural. Viziunea cu femeia-soare se va realiza abia la sfârşitul veacurilor. Recunoscând acest adevăr, şi evident determinat de acţiunea Duhului Sfânt, Papa a anunţat, spre marea mirare a raţionaliştilor, dogma cunoscută sub numele de *Assumptio Mariae*: Maria ca mireasă este unită cu Fiul în odaia nupţială din ceruri, iar ca Sophia, cu divinitatea.[161]

160 [„De aspect schimbător, atât alb, cât şi negru." (Horaţiu, *Epistulae* II, 2)].

161 *Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus"* în *Acta Apostolica Sedis, Commentarium officiale*, 1950, § 21: „Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in

744 Această dogmă este în orice privinţă actuală. În primul rând, împlineşte în mod figurat viziunea lui Ioan[162], în al doilea rând, face o aluzie la nunta Mielului de la sfârşitul veacurilor, iar, în al treilea rând, repetă anamneza veterotestamentară a Sophiei. Aceste trei referinţe prevestesc înomenirea lui Dumnezeu; cea de a doua şi a treia, întruparea lui Christos[163], prima însă, întruparea în omul creatural.

18.

745 Acum totul depinde de om: îi este dată pe mână o uriaşă putere de distrugere, şi întrebarea este dacă poate rezista voinţei de a o folosi şi dacă o poate stăpâni prin spiritul iubirii şi al înţelepciunii. Nu va fi capabil prin propriile-i puteri să facă asta. Va avea nevoie de un apărător în cer, şi anume tocmai de copilul răpit la Dumnezeu care determină „vindecarea" şi întregirea omului fragmentat de până acum. Indiferent de ceea ce ar fi să însemne totalitatea, Sinele omului, acesta e, empiric vorbind, o imagine a ţelului vieţii, produsă spontan de inconştient, dincolo de dorinţele şi temerile conştiinţei. Imaginea reprezintă ţelul omului ca întreg, anume realizarea totalităţii şi a individualităţii cu sau fără ajutorul voinţei sale. Dinamica acestui

thalamis caelestibus habitare." [„Se cuvenea ca Mireasa logodită cu Tatăl să locuiască în iatacurile cereşti."] — JOHANNES DAMASCENUS, *Encomium in Dormitionem* etc., Hom. II, 14 (în MIGNE, PG XCVI, col. 742). § 26: Comparaţie cu mireasa din *Cântarea cântărilor*. § 29: „... ita pariter «surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta»." [„ ... astfel <Christos> a înviat şi din Chivotul sfinţirii sale, dat fiind că în această zi, Maica Fecioară a fost primită în iatacul ceresc."] (ANTON DE PADOVA, *Sermones Dominicales* etc.)

162 *Constitutio Apostolica*, § 27: „Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo (*Apoc.* 12, 1 ss.) contemplatus est Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt." [„Pe lângă aceasta, învăţătorii scolastici au văzut semnificaţia Ridicării la cer a Fecioarei Născătoare de Dumnezeu, nu doar în diferitele prefigurări ale Vechiului Testament, ci şi în acea Femeie înveşmântată în soare, pe care o contemplă Apostolul Ioan pe insula Patmos". (Ap. 12, 1 şi urm.)]

163 Nunta Mielului repetă *anuntiatio et obumbratio Mariae*.

proces este instinctul, care are grijă ca tot ce ţine de viaţa individuală să şi intre aici, fie că vrea, fie că nu vrea subiectul, sau fie că este sau nu conştient de asta. Firește că din unghi subiectiv nu e totuna dacă ştim ce anume trăim, dacă înţelegem ce anume facem şi dacă ne declarăm răspunzători pentru ceea ce am făcut ori intenţionăm să facem, sau nu. Diferenţa dintre conştiinţă şi lipsa ei a fost cuprinzător formulată de Christos: „Omule, dacă ştii ce faci, eşti mântuit, dacă nu ştii, eşti blestemat şi eşti un încălcător de lege."[164] Inconştienţa nu este niciodată considerată o scuză la scaunul de judecată al naturii sau al destinului; dimpotrivă, este pedepsită sever, de aceea orice natură inconştientă aspiră la lumina conştiinţei, căreia totuşi i se împotriveşte.

Conştientizarea a ceea ce e ascuns şi ţinut secret ne confruntă în 746
mod cert cu un conflict irezolvabil; cel puţin aşa îl vede conştiinţa. Dar simbolurile inconştientului care apar în vise trimit la confruntarea contrariilor, iar imaginile ţelului reprezintă unirea lor izbutită. Aici ne întâmpină un ajutor venit din partea naturii noastre inconştiente, constatabil empiric. Este sarcina conştiinţei de a înţelege aceste sugestii. Dacă însă asta nu se întâmplă, procesul de individuaţie continuă totuşi să avanseze; doar că atunci îi vom cădea victime şi vom fi târâţi de destin spre ţelul inevitabil, pe care l-am fi putut atinge, înaintând pe drum drept, dacă ne-am fi dat la timp osteneala şi am fi avut răbdarea să înţelegem acele *numina* ale căilor destinului. Acum depinde numai de om dacă va putea să urce o treaptă morală, adică un nivel mai ridicat de conştiinţă, spre a face faţă puterii supraomeneşti pe care îngerii căzuţi i-au strecurat-o în mână. Dar el nu va evolua, dacă nu-şi va cunoaşte mai bine *propria natură*. Din păcate, în această privinţă domnesc o ignoranţă înspăimântătoare şi o repulsie la fel de mare faţă de sporirea cunoaşterii de sine. Oricum, astăzi minţile de la care ne-am aştepta cel mai puţin nu se mai pot sustrage înţelegerii că ceva *ar trebui* să se întâmple în ordine psihologică cu omul. Din păcate cuvinţelele „ar trebui" trădează faptul că nu se ştie ce ar fi de făcut şi că nu se cunoaşte drumul care duce la ţintă. Putem, ce-i drept, să nădăjduim la mila nemeritată a lui Dumnezeu care ne

164 *Codex Bezae* la *Luca* 6, 4, cf. *supra* [par. 696].

ascultă rugăciunile. Dar Dumnezeul care *nu* ne ascultă rugăciunile vrea și el să devină om și în acest scop l-a ales, cu ajutorul Duhului Sfânt, pe omul creatural cu întunericul lui; pe omul natural, pe care păcatul ancestral l-a maculat și pe care îngerii căzuți l-au învățat științele și artele. *Omul păcătos este potrivit și de aceea el a fost ales* să devină lăcașul în care se naște întruparea continuă, iar nu cel neprihănit, care se sustrage lumii și refuză să plătească tribut vieții, căci în acesta Dumnezeul întunecat n-ar găsi loc.

747 Știm iarăși din *Apocalipsă* că Dumnezeu nu este doar iubit, ci și temut. *El ne umple de bine și de rău*, altminteri n-ar fi temut, și fiindcă vrea să devină om, unificarea antinomiilor lui trebuie să aibă loc în om. Ceea ce înseamnă pentru acesta o nouă responsabilitate. Omul nu se mai poate scuza cu micimea și nimicnicia lui, căci Dumnezeul întunecat i-a strecurat în mână bomba atomică și armele chimice și astfel i-a dat puterea de a-și revărsa cupele de mânie apocaliptică asupra semenilor săi. De vreme ce i s-a dat putere divină, ca să spun așa, el nu mai poate rămâne orb și inconștient. El trebuie să știe care e natura lui Dumnezeu și ce se petrece în metafizică spre a se înțelege pe sine și a-l cunoaște astfel pe Dumnezeu.

19.

748 Promulgarea noii dogme ar fi putut prilejui cercetarea fundalurilor psihologice. A fost interesant să se vadă că, dintre numeroasele articole publicate cu ocazia declarației, atât din partea protestantă, cât și din cea catolică, nu s-a găsit niciunul care să fi subliniat pe măsură mobilul ei incontestabil puternic, anume mișcarea populară și nevoia psihologică a acesteia. Autorii s-au mulțumit în esență cu considerații erudite de natură dogmatic-istorică, ce n-au nimic a face cu fenomenul religios viu. Cine însă a urmărit cu atenție aparițiile din ce în ce mai numeroase ale Mariei din ultimele decenii și și-a dat seama de importanța lor psihologică a putut să înțeleagă ce se petrecea. Faptul că mulți copii aveau viziuni trebuia să dea de gândit, căci în astfel de cazuri inconștientul colectiv este întotdeauna activ. De altfel, se

pare că și Papa a avut, cu prilejul declarației, mai multe viziuni. Se putea ști de câtăva vreme că masele nutreau o dorință adâncă, anume ca Intercesoarea și *mediatrix* să-și poată, în fine, ocupa locul în Sfânta Treime și să fie primită ca „Regină a cerurilor și mireasă la curtea cerească". Faptul că Maica Domnului se afla acolo era considerat de mai bine de o mie de ani un lucru indiscutabil, iar că Sophia se afla la Dumnezeu dinainte de Facere știm din Vechiul Testament. Că Dumnezeu vrea să devină om cu ajutorul unei mame omenești ne este cunoscut din teologia egipteană a regilor, iar că ființa primordială cuprindea deopotrivă masculinul și femininul se știe încă din epoca presistorică. Dar în timpul istoric un astfel de adevăr are loc abia când este redescoperit sau anunțat solemn. Pentru epoca noastră e semnificativ psihologic faptul că în anul 1950 mireasa cerească e unită cu mirele. Interpretarea acestui eveniment trebuie să țină seamă, firește, nu doar de argumentele prezentate de bula papală, ci și de prefigurarea din nunta apocaliptică a Mielului și din anamneza veterotestamentară a Sophiei. Unirea nupțială în *thalamos* reprezintă hierogamia, iar aceasta, la rându-i, constituie treapta premergătoare a întrupării, adică a nașterii Mântuitorului, socotit, începând din Antichitate, *filius solis et lunae*, *filius sapientiae* și echivalent al lui Christos. Dacă deci poporul aspiră la înălțarea Maicii Domnului, o astfel de tendință, gândită până la capăt, înseamnă dorința ca Mântuitorul, întemeietorul păcii, acel „mediator pacem faciens inter inimicos"[165] să se poată naște. Deși el este deja dintotdeauna născut în pleromă, nașterea lui în timpul istoric nu poate avea loc decât dacă este percepută, recunoscută și declarată de către om.

Motivul și conținutul mișcării populare care a prilejuit decizia 749
Papei de a face o *declaratio solemni*, grea de consecințe, a noii dogme rezidă nu doar într-o *nouă* naștere a lui Dumnezeu, ci și în întruparea continuă a lui, care a început cu Christos. Argumentele istorico-critice nu dau seama just de dogmă; ba chiar calcă, regretabil, pe de lături, ca și acele temeri inadecvate, exprimate de arhiepiscopii englezi: în primul rând, declararea dogmei nu schimbă în principiu cu nimic

165 [„Un mediator care face pace între dușmani."]

concepţia catolică existentă de peste o mie de ani, iar în al doilea rând, ignorarea faptului că Dumnezeu tinde veşnic să se înomenească şi de aceea se întrupează necontenit în timp prin Duhul Sfânt este foarte îngrijorătoare şi nu poate să însemne altceva decât că punctul de vedere protestant, care se exprimă în astfel de afirmaţii, a ajuns într-un impas, nemaiînţelegând semnele vremii şi nebăgând în seamă lucrarea continuă a Duhului Sfânt. Protestantismul a pierdut probabil percepţia evoluţiilor arhetipale covârşitoare din sufletul individului şi al masei, ca şi a acelor simboluri[166] care sunt destinate să compenseze situaţia cu adevărat apocaliptică a lumii. El pare să fi căzut pradă unui istorism raţionalist şi să fi pierdut astfel înţelegerea Duhului Sfânt care acţionează în ascunzişul sufletului. De aceea el nu poate nici pricepe, nici accepta o altă revelaţie a dramei divine.

750 Această împrejurare m-a determinat, pe mine, un laic *in theologicis*, să pun mâna pe pană spre a-mi spune părerea despre aceste lucruri obscure. Încercarea mea se sprijină pe o experienţă psihologică acumulată de-a lungul unei întregi vieţi. Nu subapreciez în nicio privinţă sufletul şi mai ales nu-mi imaginez că un fenomen psihic poate fi, prin explicaţii, destrămat în abur. Psihologismul reprezintă o gândire magică primitivă prin care se speră să se spulbere prin vrăjitorii realitatea psihicului, în felul Proctofantasmistului:

E nemaipomenit! cum n-aţi plecat!?
Să dispăreţi! Doar ne-am iluminat!*

751 Ar fi rău sfătuit cel care ar vrea să mă identifice cu acest punct de vedere copilăresc. Am fost însă de atâtea ori întrebat dacă cred sau

166 Respingerea de către Papă a simbolismului psihologic s-ar putea explica prin aceea că Papa ţine în primul rând să accentueze realitatea fenomenului metafizic. Subaprecierea generală a psihicului face ca orice încercare de înţelegere psihologic adecvată să fie suspectată de la bun început de psihologism. E clar că de această primejdie trebuie ferită dogma. Dacă în domeniul fizicii cineva încearcă să explice lumina, nimeni nu se va aştepta ca din această cauza să nu mai fie lumină. În schimb, despre psihologie se crede că toate lucrurile pe care ea le explică dispar tocmai fiindcă sunt explicate. În ceea ce mă priveşte, nu mă aştept, firesc, ca vreunui colegiu competent să-i fie cunoscut punctul meu de vedere particular şi divergent.

* J. W. GOETHE, *Faust* I, „Noaptea walpurgică", vv. 4158–4159, *ed. cit.* (*N. t.*)

nu în existența lui Dumnezeu, încât sunt într-o oarecare măsură îngrijorat că aș putea fi luat, mai mult decât bănuiesc, drept „psiholog". Ceea ce oamenii trec cu vederea sau nu pot să înțeleagă este împrejurarea că eu consider psihicul real. Credem doar în fapte fizice și ajungem astfel la concluzia că fie uraniul însuși, fie aparatele din laborator au creat bomba atomică. Ceea ce e tot atât de absurd ca și presupunerea că un psihic nereal ar fi răspunzător de asta. Evident, Dumnezeu este un fapt psihic și ne-psihic, adică un fapt doar psihic, nu și fizic constatabil. Tot așa, acești oameni n-au priceput că în psihologia religiei intră două domenii strict separabile, în primul rând, psihologia omului religios și, în al doilea rând, psihologia religiei, respectiv a conținuturilor religioase.

În principal, experiențele în acest domeniu sunt cele care mi-au 752
dat curajul să mă amestec în dezbaterile legate de probleme religioase și mai ales în discuția pro și contra dogmei Înălțării la ceruri a Mariei, pe care, în treacăt fie spus, o consider cel mai important eveniment religios de la Reformă încoace. El este o *petra scandali* pentru intelectul nepsihologic: cum poate fi considerată credibilă o astfel de afirmație neatestată ca primirea în trup a Fecioarei în ceruri? Metoda argumentării papale are pe de-a-ntregul sens pentru intelectul psihologic, căci se sprijină, în primul rând, pe prefigurările indispensabile și, în al doilea rând, pe o tradiție mai mult decât milenară de mărturii. Materialul probator pentru existența fenomenului psihic este de aceea mai mult decât suficient. Faptul că se susține un lucru fizic imposibil nu schimbă cu nimic situația, căci toate afirmațiile religioase sunt imposibilități fizice. Dacă nu ar fi, ar trebui, cum am spus, să fie tratate de către științele naturii. Ele se referă toate la *realitatea sufletului*, și nu la realitatea fizică. Ceea ce însă ofensează în mod special punctul de vedere protestant este aproximarea infinită de către Maica Domnului (*deipara*) a divinității și astfel periclitarea supremației lui Christos, pe care s-a fixat protestantismul fără să-și dea seama că imnologia protestantă este plină de aluzii la „mirele ceresc", care deodată, iată, nu trebuie să aibă o mireasă egal îndreptățită. Sau oare s-a interpretat „mire" în sens psihologic, ca simplă metaforă?

753 Consecvența declarației papale e inatacabilă și ea lasă punctului de vedere protestant blamul unei *religii doar masculine care nu cunoaște reprezentarea metafizică a femeii*; la fel cu mithraismul, căruia acest prejudiciu i-a fost foarte defavorabil. În mod evident, protestantismul n-a dat suficientă atenție semnelor timpului care trimit la egalitatea în drepturi a femeii. Egalitatea în drepturi pretinde ancorarea metafizică în figura unei femei „divine", a miresei lui Christos. După cum persoana lui Christos nu poate fi înlocuită de o organizație, tot așa nici mireasa de Biserică. Feminitatea pretinde o reprezentare la fel de personală ca și masculinitatea.

754 Prin dogmatizarea Înălțării la ceruri, Maria nu a obținut, ce-i drept, statutul unei zeițe în sens dogmatic, deși ca stăpână a cerurilor (spre deosebire de Satana, prințul domeniului sublunar al aerului) și *mediatrix*, ea este funcțional egală cu Christos, Rege și Mediator. Oricum, poziția ei satisface necesitatea arhetipului. Noua dogmă înseamnă speranța reînnoită a împlinirii dorinței arzătoare de pace, care tulbură sufletul în adânc, și de echilibrare a contrariilor amenințător tensionate. Orice om are parte de această tensiune și orice om o experimentează sub forma individuală a neliniștii sale, și asta cu atât mai mult, cu cât își dă mai puțin seama de posibilitatea de a o înlătura prin mijloace raționale. De aceea nu e de mirare dacă din adâncul inconștientului colectiv și totodată din mase se ridică speranța, ba chiar așteptarea, unei intervenții divine. Acestei dorințe arzătoare, declarația Papei i-a conferit o expresie consolatoare. Cum se face că protestantismul n-a putut să vadă acest lucru? Neînțelegerea se poate explica doar prin faptul că simbolurile dogmatice și alegoriile hermeneutice și-au pierdut sensul pentru raționalismul protestant. Ceea ce e valabil într-o oarecare măsură și pentru opoziția din interiorul Bisericii catolice la noua dogmă, respectiv la dogmatizarea doctrinei de până acum. Un anume raționalism stă, ce-i drept, mai bine protestantismului decât atitudinii catolice. Aceasta lasă loc liber procesului secular de dezvoltare a simbolului arhetipal și-l impune în forma lui primordială, fără să țină seamă de dificultățile de înțelegere și de obiecțiile critice. Aici Biserica catolică își vădește caracterul matern, lăsând să se dezvolte, după propriile-i legi, copacul crescut din matricea ei.

În schimb, îndatorat unui spirit patern, protestantismul nu numai că s-a constituit inițial din confruntarea cu spiritul mirean al timpului, ci el continuă dezbaterile cu direcțiile spirituale ale fiecărei epoci; căci pneuma, potrivit cu natura sa primordială de vânt, este flexibilă, veşnic în curgere vie, comparabilă când cu apa, când cu focul. Se poate îndepărta de lăcaşul ei originar, se poate chiar rătăci şi pierde, dacă sucombă prea mult în faţa spiritului vremii. În vederea realizării sarcinii sale, spiritul protestant trebuie să fie neliniştit şi uneori incomod, revoluționar chiar spre a asigura influența tradiției asupra răsturnării concepțiilor mirene. Zguduirile pe care le suferă în această confruntare modifică şi revigorează totodată tradiția care, în absența acestor tulburări, s-ar osifica şi ar deveni ineficientă în cursul procesului lent, secular. Criticând numai unele evoluții ale confesiunii catolice şi opunându-se lor, protestantismul câştigă doar un mod jalnic de existență, în afară de cazul în care, ținând seamă de faptul că creştinismul e constituit din două tabere separate sau — mai bine spus — dintr-o pereche de fraţi dezbinaţi, se gândeşte că, pe lângă apărarea propriei sale existențe, ar trebui să recunoască şi legitimitatea existenței catolicismului. Un frate care din motive teologice ar vrea să taie firul vieții surorii sale mai mari ar putea, pe bună dreptate, să fie considerat inuman — nemaivorbind de sentimente creştine — şi viceversa. O critică doar negativă e lipsită de spirit constructiv. Critica se justifică în măsura în care e creatoare. Din acest motiv, ar fi util dacă protestantismul ar recunoaşte, bunăoară, că este şocat de noua dogmă nu doar fiindcă ea aruncă o lumină penibilă asupra prăpastiei dintre cei doi fraţi, ci şi pentru că în interiorul creştinismului s-a dezvoltat, pe baze de mult existente, o situație care îl îndepărtează pe acesta de înțelegerea mireană mai mult decât a fost până acum cazul. Protestantismul ştie — sau ar putea să ştie — cât de mult îşi datorează existența Bisericii catolice. Oare cât de multe lucruri sau cât de puține mai posedă protestantul, dacă nu mai poate critica sau protesta? Faţă de scandalul intelectual reprezentat de noua dogmă, protestantismul ar trebui să reflecteze la responsabilitatea lui creştină („Oare sunt eu paznicul fratelui meu?")*

* *Geneza* 4, 9. (*N. t.*)

și să cerceteze cu toată seriozitatea care au fost motivele, explicite sau tacite, care au decis declararea noii dogme. Procedând astfel ar fi bine să ne ferim de suspiciuni ieftine și să acceptăm ideea că în spate se află ceva mai mult și mai important decât arbitrariul papal. Ar fi de dorit ca protestantismul să înțeleagă că prin noua dogmă îi revine o nouă răspundere față de spiritul secular al vremii, fiindcă el nu-și poate pur și simplu blama în fața lumii sora care i se pare problematică. Chiar dacă îi este antipatică, el trebuie să fie drept cu ea, dacă nu vrea să-și piardă respectul de sine. Ar putea să fie, de pildă, profitând de această ocazie favorabilă și întrebându-se ce semnificație au, dincolo de concretismul lor literal, nu doar noua dogmă, ci și celelalte afirmații mai mult sau mai puțin dogmatice. De vreme ce datorită dogmaticii sale arbitrare și nesigure, ca și condiției detașate a Bisericii sale fisurate de sciziuni, protestantismul nu-și poate permite să rămână încremenit și inaccesibil iar, pe deasupra, potrivit îndatoririi pe care o are față de spirit, să fie redus la a se confrunta mai mult cu lumea și cu ideile ei decât cu bunul Dumnezeu, ar fi de dorit ca, folosind prilejul intrării Maicii Domnului în odaia nupțială din ceruri, să-și asume sarcina importantă a unei noi interpretări a tradițiilor creștine. Când e vorba de adevăruri ancorate foarte adânc în suflet, de care nimeni cu un minimum de discernământ nu se mai poate îndoi, rezolvarea acestei sarcini ar trebui să fie posibilă. În acest scop e nevoie de libertate de spirit, care, după cum știm, e garantată doar în protestantism. Înălțarea la ceruri a Mariei (*Assumptio*) semnifică pentru direcția istorică și raționalistă o lovitură în plină figură și ar rămâne așa pentru toate timpurile, dacă am începeni în argumentele rațiunii și ale istoriei. Dacă ar fi să ne reclamăm vreodată de o înțelegere psihologică, acesta este cazul acum, căci mitologemul ivit e atât de evident, încât e nevoie de o orbire intenționată spre a i se ignora natura simbolică, respectiv interpretabilitatea.

755 Prin dogmatizarea Înălțării la ceruri a Mariei se trimite la hierogamia din pleromă, iar aceasta la rându-i, semnifică, cum am spus, nașterea viitoare a copilului divin care, corespunzător tendinței spre întrupare, îl alege pe omul empiric ca loc al nașterii sale. Acest proces metafizic este cunoscut în psihologia inconștientului sub numele de

individuație. În măsura în care se desfășoară, de regulă, inconștient, așa cum s-a desfășurat mereu, el nu vrea să însemne mai mult decât înseamnă faptul că o ghindă devine stejar, un vițel devine vacă și un copil devine adult. Dacă însă procesul de individuație este conștientizat, atunci conștiința trebuie confruntată în acest scop cu inconștientul și găsit un echilibru între contrarii. Deoarecea aceasta nu e logic cu putință, suntem reduși la *simboluri* care fac posibilă unificarea irațională a contrariilor. Acestea sunt produse spontan de inconștient și amplificate de conștiință. Simbolurile centrale ale acestui proces descriu *Sinele*, anume totalitatea omului, care constă, pe de-o parte, din ceea ce e conștient, pe de alta, din ceea ce e inconștient. Sinele e τέλειος ἄνθροπος, omul complet, ale cărui simboluri sunt copilul divin sau sinonimele lui. Acest proces schițat doar sumar aici se poate observa oricând la omul modern, sau se poate citi despre el în documentele filosofiei ermetice a Evului Mediu, iar dacă vom ajunge să le cunoaștem, vom rămâne uimiți de paralelismul care există între psihologia inconștientului și alchimie.

Deosebirea dintre procesul de individuație natural care se desfă- 756
șoară inconștient și cel conștientizat este imensă. În primul caz, conștiința nu intervine pe nicăieri; de aceea sfârșitul rămâne tot atât de obscur ca și începutul. În ultimul caz, în schimb, iese atât întuneric la lumină încât, pe de-o parte, personalitatea este impregnată de lumină, pe de alta, conștiința câștigă în întindere și perspicacitate. Confruntarea dintre conștiință și inconștient trebuie să aibă grijă ca lumina care luminează în întuneric să fie înțeleasă de întuneric, dar și ca ea să înțeleagă intunericul. *Filius solis et lunae* este atât simbol, cât și posibilitate de unire a contrariilor. El este alfa și omega al procesului, *mediator* și *intermedius*. „Habet mille nomina" spun alchimiștii și se referă la cauza și scopul procesului de individuație, un *ineffabile* fără nume.

Că divinitatea ne influențează este un fapt pe care îl putem sta- 757
bili doar cu ajutorul psihicului, dar nu putem deosebi dacă aceste influențe vin de la Dumnezeu sau din inconștient, adică nu ne putem lămuri dacă divinitatea și inconștientul sunt două mărimi diferite. Ambele sunt noțiuni-limită pentru conținuturi transcendentale.

Empiric se poate stabili cu suficientă verosimilitate că în inconștient apare un arhetip al totalității, care se manifestă spontan în vise etc., și că există o tendință independentă de voința conștientă de a include alte arhetipuri în acest centru. Nu pare de aceea imposibil ca acest arhetip al totalității să posede în sine o anumită poziție centrală care să-l apropie de imaginea lui Dumnezeu. Asemănarea se sprijină în plus și pe faptul că arhetipul produce un simbolism care a caracterizat și a concretizat dintotdeauna divinitatea. Aceste fapte fac cu putință o anume restrângere a frazei noastre de mai sus despre indistinctibilitatea dintre noțiunea de Dumnezeu și inconștient: riguros vorbind, imaginea lui Dumnezeu nu coincide întocmai cu inconștientul, ci cu un anumit conținut al acestuia, anume cu arhetipul Sinelui. Acesta nu mai poate fi empiric separat de imaginea lui Dumnezeu. Putem, ce-i drept, postula arbitrar deosebirea dintre aceste două mărimi. Dar asta nu ne folosește la nimic, dimpotrivă ne ajută doar să-l separăm pe om de Dumnezeu, ceea ce împiedică înomenirea. Desigur, credința are dreptate atunci când îi înfățișează omului imensitatea și inaccesibilitatea lui Dumnezeu; dar ea ne învață și apropierea, chiar imediatitatea lui Dumnezeu, or tocmai apropierea trebuie să fie empirică, dacă e vorba să nu-și piardă orice semnificație. Doar acelui lucru care acționează asupra mea îi recunosc realitatea. Ceea ce nu acționează asupra mea poate tot atât de bine să nu existe. Nevoia religioasă pretinde totalitate și de aceea apelează la imaginile totalității oferite de inconștient, care se ridică independent de conștiință din adâncurile naturii psihice.

20.

758 Cititorul a înțeles desigur că dezvoltarea mărimilor simbolice prezentate mai sus corespunde conștiinței umane. Deoarece însă în cazul arhetipurilor avem a face, cum s-a văzut, nu doar cu simple obiecte ale reprezentării, ci și cu factori autonomi, respectiv cu subiecți vii, diferențierea conștiinței trebuie înțeleasă ca efect al intervenției unor dinamisme determinate transcendental. În acest caz

arhetipurile ar săvârși transformarea primară. Dar de vreme ce, potrivit experienței noastre, nu există stări psihice care să fie observate *introspectiv* în afara omului, nici atitudinea arhetipurilor nu poate fi cercetată în afara acțiunii conștiinței observatoare, motiv pentru care nu se poate răspunde nici la întrebarea dacă procesul începe cu conștiința sau cu arhetipul; afară de cazul în care i-am răpi arhetipului autonomia, în contradicție cu experiența, sau am înjosi conștiința aducând-o la nivelul unui simplu mecanism. Suntem în concordanță deplină cu experiența psihologică dacă recunoaștem un anumit grad de autonomie arhetipului, iar conștiinței o libertate creatoare corespunzătoare orizontului ei. De aici rezultă apoi acea interacțiune dintre doi factori relativ autonomi, care ne constrânge ca în descrierea și explicația fenomenelor să prezentăm când un factor, când celălalt ca subiect activ, și asta chiar și atunci când Dumnezeu devine om. Soluția de până acum a scăpat de această dificultate deoarece nu l-a recunoscut decât pe Dumnezeul-Om, Christos. Dar prin locuirea în om a celei de a treia Persoane, anume a Duhului Sfânt, se produce o christificare a multora, după care se ridică problema dacă acești mulți sunt exclusiv dumnezei-oameni deplini. O astfel de transformare ar duce la ciocniri intolerabile, abstracție făcând de inflația inevitabilă, căreia i-ar cădea jertfă imediat muritorii obișnuiți, neeliberați de păcatul strămoșesc. În acest caz am face bine să ne amintim de Pavel și de scindarea conștiinței lui: pe de-o parte, el se simte Apostolul iluminat, chemat nemijlocit de Dumnezeu, pe de alta, om păcătos care nu poate scăpa de „ghimpele în trup" și de îngerul satanic care îl chinuie. Ceea ce înseamnă că până și omul iluminat rămâne ceea ce este și niciodată nu este mai mult decât este Eul său limitat față de cel care sălășluiște în el și a cărui formă nu are limite cognoscibile, care îl împresoară din toate părțile, adânc ca abisurile pământului și vast precum cerul.

PARTEA A DOUA
RELIGIA ORIENTALĂ

X
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *CARTEA TIBETANĂ A MARII ELIBERĂRI*

XI
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *BARDO THÖDOL* (*CARTEA TIBETANĂ A MORŢILOR*)

X
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *CARTEA TIBETANĂ A MARII ELIBERĂRI*[1]

1. Deosebirea dintre gândirea orientală şi cea occidentală

Dr. Evans-Wentz mi-a încredinţat sarcina să comentez un text 759
care conţine o prezentare importantă a „psihologiei" orientale. Chiar şi folosirea ghilimelelor arată că aplicabilitatea acestei noţiuni este problematică. Poate nu e de prisos să amintesc că Orientul n-a produs un echivalent al psihologiei noastre, ci doar o metafizică. Filosofia critică, mama psihologiei moderne, este pentru Orient tot atât de străină ca şi pentru Europa medievală. Astfel cuvântul „spirit", aşa cum e folosit în Orient, are o semnificaţie metafizică. După epoca medievală, spiritul n-a mai avut în concepţia noastră occidentală această semnificaţie, iar acum cuvântul desemnează o „funcţie psihică". Deşi nu ştim şi nici nu pretindem că ştim ce este „psihicul", ne putem totuşi ocupa de spirit. Presupunem că spiritul este o entitate metafizică sau că există o legătură între spiritul individual şi un ipotetic spirit universal (*Universal Mind*). Iată de ce psihologia noastră este doar o ştiinţă a fenomenelor, fără niciun fel de implicaţii metafizice. Dezvoltarea filosofiei occidentale în ultimele secole a dus la izolarea spiritului în propria-i sferă şi la desprinderea lui din unitatea primordială a universului. Omul însuşi a încetat să mai fie microcosm şi copie a universului, iar „anima" lui să mai fie acea *scintilla* consubstanţială, sau scânteie a sufletului lumii (*anima mundi*).

1 [Scris în 1939. Prima apariţie în engleză în *The Tibetan Book of the Great Liberation*, ed. de W.Y. Evans-Wentz, 1954. Ediţie germană, la Rascher, 1955.]

760 Drept urmare, psihologia tratează toate revendicările şi afirmaţiile metafizice drept fenomene spirituale, pe care le consideră enunţuri privitoare la spirit şi la structura lui, provenind în ultimă instanţă din anumite dispoziţii inconştiente. Ea nu le socoteşte absolut valabile şi nici nu le recunoaşte capacitatea de a exprima adevăruri metafizice. Nu dispunem de un mijloc intelectual care să stabilească dacă această atitudine e corectă sau falsă. Ştim doar că nu există nicio certitudine şi nicio posibilitate de a dovedi valabilitatea unui postulat metafizic, cum ar fi, de pildă, spiritul universal. Dacă intelectul ne asigură că există un spirit universal, considerăm că el face doar o afirmaţie. Dar nu presupunem că printr-o astfel de afirmaţie s-ar dovedi existenţa acelui spirit universal. Nu există niciun argument împotriva acestei reflecţii, dar nu există nici siguranţa că ar fi corectă concluzia. Cu alte cuvinte, este la fel de posibil ca spiritul nostru să fie doar manifestarea perceptibilă a unui spirit universal; dar nu ştim asta şi nu vedem nicio posibilitate de a afla dacă lucrurile stau sau nu aşa. De aceea psihologia admite că spiritul nu poate constata sau demonstra nimic din ceea ce se află dincolo de limitele sale.

761 Dacă recunoaştem limitele impuse spiritului nostru, dovedim că avem bun-simţ. Recunosc că a ne lua rămas-bun de la lumea miraculoasă în care trăiesc şi se mişcă lucrurile şi fiinţele create de spirit pretinde un anumit sacrificiu. Este lumea primitivului, în care chiar obiectele neînsufleţite sunt înzestrate cu o forţă magică, vie, tămăduitoare, prin care noi avem parte de ele şi ele de noi. Mai devreme sau mai târziu a trebuit să înţelegem că puterea lor este a noastră, iar semnificaţia lor este proiecţia noastră. Teoria cunoaşterii este ultimul pas pe drumul ieşirii din faza de tinereţe a omenirii, dintr-o lume în care figuri create de spirit populau un cer şi un infern metafizic.

762 În ciuda acestei indispensabile critici epistemologice, ne-am păstrat convingerea că un organ al credinţei îl califică pe om să-l cunoască pe Dumnezeu. Astfel s-a dezvoltat în Occident o nouă boală, conflictul dintre ştiinţă şi religie. Filosofia critică a ştiinţei a devenit negativ metafizică — cu alte cuvinte materialistă — bazată pe o judecată eronată; s-a considerat materia o realitate tangibilă şi cognoscibilă. Dar ea este o noţiune metafizică, ipostaziată de minţi lipsite de

spirit critic. Când spunem materie creăm un simbol pentru ceva necunoscut, care poate fi atât spirit, cât și orice altceva; poate fi chiar Dumnezeu. Pe de altă parte, credința refuză să renunțe la *concepția* ei precritică. În contradicție cu spusele lui Christos, credincioșii încearcă să *rămână* copii, în loc să *devină* copii. Ei se agață de lumea copilăriei. Un renumit teolog modern recunoaște în autobiografia lui că Isus i-a fost „din copilărie" un bun prieten. Isus este exemplul concludent al unui bărbat care a predicat altceva decât religia părinților săi. Dar *imitatio Christi* nu pare să includă sacrificiul spiritual și sufletesc pe care el a trebuit să-l facă la începutul carierei sale și fără de care nu ar fi devenit niciodată un mântuitor.

Conflictul între știință și religie este în realitate o neînțelegere a 763
ambilor termeni. Materialismul științific a introdus doar o nouă ipostază, și asta este un păcat intelectual. El a dat un nou nume principiului superior al realității și a pretins că astfel a creat ceva nou și a distrus ceva vechi. Faptul că principiul ființei e numit Dumnezeu, Materie, Energie sau indiferent cum nu înseamnă că s-a creat astfel ceva nou, ci că s-a schimbat doar un simbol cu altul. Materialistul este un metafizician *malgré lui*. Credinciosul, pe de altă parte, încearcă din rațiuni pur sentimentale să mențină o stare spirituală primitivă. El nu consimte să renunțe la relația primitiv infantilă cu figuri create de spirit și ipostaziate și vrea să se bucure în continuare de siguranță și de încredere într-o lume supravegheată de părinți puternici, responsabili și buni. Credința include eventual un *sacrificium intellectus* (presupunând că există un intelect de sacrificat), dar niciodată un sacrificiu al sentimentului. Astfel, credincioșii rămân copii, în loc să devină asemenea copiilor, și nu-și câștigă viața fiindcă nu și-au pierdut-o. Pe deasupra, credința se ciocnește de știință și-și primește astfel plata fiindcă refuză să participe la aventura spirituală a vremii noastre.

Orice gânditor onest trebuie să recunoască nesiguranța tuturor 764
pozițiilor metafizice, în special nesiguranța tuturor mărturisirilor de credință. El trebuie să recunoască și lipsa de garanție a afirmațiilor metafizice și să accepte că nu există nicio dovadă că mintea omului ar avea capacitatea să iasă din mlaștină trăgându-se singură de păr.

Este deci foarte îndoielnic ca spiritul uman să poată constata vreun lucru de ordin transcendental.

765 Materialismul este o reacţie metafizică la înţelegerea subită că cunoaşterea este o aptitudine spirituală, iar, dacă trece de graniţele zonei umane, este o proiecţie. Reacţia a fost „metafizică", în măsura în care un om cu o cultură filosofică medie nu putea să întrevadă ipostaza ce avea să urmeze; el nu observa că materia e un alt nume pentru principiul suprem. În schimb, atitudinea religioasă arată cât de mult se împotrivesc oamenii în a accepta critica filosofică. Ea arată şi cât de mare este spaima oamenilor de a trebui să renunţe la siguranţa copilăriei şi de a se arunca într-o lume străină, necunoscută, dominată de forţe cărora individul le este indiferent; în ambele cazuri nu se schimbă nimic; omul şi mediul lui rămân la fel. Omul trebuie doar să înţeleagă că este prizonierul psihicului său şi că nu poate, nici chiar în delir, să depăşească aceste limite; tot aşa trebuie să recunoască faptul că fenomenalitatea lumii sale sau a zeilor săi depinde în mare măsură de propria constituţie spirituală.

766 După cum am subliniat deja, structura spiritului este în primul rând responsabilă de enunţurile pe care le formulăm despre lucrurile metafizice. Am înţeles, de asemenea, că intelectul nu este un „ens per se" [„fiinţă în sine"] sau o aptitudine spirituală autonomă, ci o funcţie psihică şi, ca atare, independentă de natura psihicului ca totalitate. O constatare filosofică este produsul unei personalităţi anumite care trăieşte într-un anumit loc şi într-un anumit timp. Ea nu este rezultatul unui proces pur logic şi impersonal. În această măsură, enunţul este în principal subiectiv. Dacă are sau nu valabilitate obiectivă depinde de numărul, mare sau mic, de oameni care gândesc în acelaşi fel. Izolarea omului în interiorul psihicului său, ca rezultat al criticii epistemologice, a dus în mod logic la critica psihologică. Filosofii nu agreează acest fel de critică, deoarece ei consideră intelectul filosofic un instrument perfect şi lipsit de prejudecăţi al filosofiei. Acest intelect este totuşi o funcţie care depinde de psihicul individual şi este determinat din toate direcţiile de condiţii subiective, spre a nu mai vorbi de influenţele mediului. Ne-am obişnuit atât de mult cu această concepţie, încât „spiritul" şi-a pierdut cu totul

caracterul universal. El a devenit mai mult sau mai puțin o mărime umanizată, lipsită cu totul de aspectul metafizic și cosmic de dinainte, o *anima rationalis*. Azi spiritul e considerat ca ceva subiectiv sau chiar arbitrar. După ce s-a dovedit că ideile universale ipostaziate mai înainte sunt principii spirituale, întrezărim măsura în care toată experiența noastră a așa-numitei realități este psihică; orice gând, orice sentiment și orice percepție constau din imagini psihice, iar lumea însăși există doar în măsura în care suntem capabili să producem o imagine a ei. Suntem atât de profund impresionați de captivitatea și limitarea noastră în psihic, încât suntem chiar gata să presupunem existența în el a unor lucruri pe care nu le cunoaștem; aceste lucruri le numim „inconștient".

Întinderea aparent universală și metafizică a spiritului s-a îngustat 767
astfel la dimensiunile restrânse ale conștiinței individuale, iar conștiința este extrem de impresionată de subiectivitatea ei aproape nelimitată și de tendința infantil arhaică spre proiecții și iluzii necontrolate. De spaimă în fața subiectivismului necontrolat, unii oameni de știință și-au sacrificat chiar înclinațiile religioase și filosofice. Ca o compensație pentru pierderea unei lumi care a trăit din sângele nostru și a respirat cu respirația noastră, am dezvoltat un entuziasm pentru *fapte*, munți de fapte care nu pot fi în întregime îmbrățișați cu privirea de un singur individ. Nutrim speranța pioasă că această acumulare întâmplătoare va alcătui cândva un întreg semnificativ; dar nimeni nu e sigur de asta, căci niciun creier uman nu poate cuprinde suma finală gigantică a acestor cunoștințe produse în masă. Faptele ne îngroapă, dar cine îndrăznește să speculeze trebuie să plătească cu o conștiință încărcată — și nu pe nedrept, căci de îndată se va poticni de fapte.

Psihologia occidentală consideră spiritul drept o funcție spirituală 768
a psihicului. El reprezintă „mentalitatea" unui individ. În sfera filosofică mai putem găsi un spirit universal impersonal, care pare să fie o rămășiță a „sufletului" omenesc primordial. Această imagine a concepției noastre occidentale pare poate prea drastică, dar nu mi se pare prea îndepărtată de realitate. În orice caz, ceva asemănător ni se înfățișează când examinăm *mentalitatea orientală*. În Orient spiritul este

un principiu cosmic, esența ființei în general, în vreme ce noi, în Occident, am ajuns la convingerea că spiritul este condiția indispensabilă a cunoașterii și deci și a lumii ca reprezentare. În Orient nu există niciun conflict între religie și știință, căci nicio știință nu se întemeiază pe pasiunea pentru fapte și nicio religie doar pe credință; există cunoaștere religioasă și religie cunoscătoare.[2] La noi omul e infinit de mic și harul lui Dumnezeu reprezintă totul; în schimb, în Orient omul e Dumnezeu și se mântuiește singur. Zeii budismului tibetan aparțin sferei separării iluzorii și proiecțiilor create de spirit, și totuși ei există; pentru noi însă, o iluzie rămâne o iluzie și, drept urmare, ea nu e absolut nimic. E paradoxal și totuși adevărat că la noi ideea nu are o realitate propriu-zisă; noi o tratăm ca și cum n-ar fi nimic. Cu toate că ideea poate fi corectă, admitem că ea există doar datorită unor fapte formulate de ea. Putem inventa un lucru extrem de distructiv, cum ar fi, de pildă, bomba atomică, cu ajutorul acestei amăgitoare himere de idei, inexistente în mod real, în schimb, ni se pare cu totul absurd să se ia vreodată în serios realitatea ideii înseși.

769 „Realitate psihică" este o noțiune controversată; la fel ca „psihicul" sau „spiritul". Aceste din urmă noțiuni sunt înțelese de către unii ca fiind conștiința și conținuturile ei, alții admit că există imagini „obscure" sau „subconștiente". Unii includ instinctele în zona psihică, alții le exclud din ea. Marea majoritate consideră sufletul un rezultat al proceselor biochimice ale celulelor creierului. Unii cred că psihicul determină funcția celulelor corticale. Alții identifică „viața" cu psihicul. Dar numai o neînsemnată minoritate consideră fenomenul psihic drept o categorie a ființei în sine și trage concluziile necesare. Este într-adevăr o contradicție în faptul că *acea* categorie a ființei, condiția indispensabilă a tot ce ființează, anume psihicul, e socotită reală doar pe jumătate. Ființa psihică este de fapt singura categorie a ființei despre care avem cunoștințe directe, fiindcă nimic nu poate fi cunoscut dacă nu apare ca imagine psihică. Doar existența psihică este nemijlocit atestabilă. Dacă lumea nu ia forma unei imagini psihice, practic nu există. Acesta este un fapt pe care Occidentul, cu puține

2 Trec intenționat peste Orientul modernizat.

excepţii — de pildă filosofia lui SCHOPENHAUER —, nu l-a realizat încă pe deplin. Dar SCHOPENHAUER a fost influenţat de budism şi de *Upanişade.*

Chiar şi o cunoaştere superficială a gândirii orientale e suficientă 770
pentru a vedea că o deosebire fundamentală separă Orientul de Occident. Orientul se bazează pe o realitate psihică, adică pe psihic ca principală şi unică condiţie de existenţă. S-ar zice că această cunoaştere orientală este mai degrabă un fenomen psihologic decât rezultatul unei gândiri filosofice. E vorba de un punct de vedere tipic introvertit în opoziţie cu punctul de vedere la fel de tipic, dar extravertit al Occidentului.[3] După cum se ştie, introversia şi extraversia sunt atitudini temperamentale sau constituţionale, care în condiţii normale nu sunt niciodată îmbrăţişate conştient. În cazuri excepţionale pot apărea voluntar, dar numai în condiţii foarte speciale. Introversia este, dacă pot spune astfel, stilul Orientului, o atitudine obişnuită şi colectivă. Extraversia este stilul Occidentului. Introversia este resimţită în Occident ca anormală, morbidă sau inadmisibilă. FREUD o identifică cu o atitudine spirituală autoerotică. El are aceeaşi atitudine negativă ca filosofia nazistă a Germaniei moderne[4], care vede în introversie un delict împotriva simţului comunitar. În Orient, în schimb, extraversia pe care noi o întreţinem duios este tratată ca jinduire amăgitoare, ca existenţă în *sangsara*, ca esenţă lăuntrică a lanţului *nidana*, care culminează cu suma suferinţei lumii.[5] Cine a cunoscut practic discreditarea reciprocă a valorilor practicată de introvertiţi şi de extravertiţi va înţelege conflictul emoţional dintre punctul de vedere oriental şi cel occidental. Disputa îndârjită în jurul „universaliilor", începută de PLATON, va fi un exemplu intructiv pentru cel căruia istoria filosofiei îi este familiară. N-aş vrea să intru în toate ramificaţiile conflictului dintre introversie şi extraversie, dar trebuie să amintesc aspectele religioase ale problemei. Occidentul creştin priveşte omul ca dependent total de harul lui Dumnezeu sau,

3 Cf. [JUNG], *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Extraversion" şi „Introversion" [GW VI].

4 Acest comentariu a fost scris în 1939.

5 *Samyutta-nikâya 12, Nidâna-samyutta.*

cel puțin, de Biserică înțeleasă ca singurul instrument pământesc de mântuire, sancționat de Dumnezeu. Orientul, în schimb, insistă asupra faptului că omul însuși este singura cauză a dezvoltării sale superioare; căci Orientul crede în autosalvare.

771 Punctul de vedere religios reprezintă întotdeauna atitudinea psihologică esențială și prejudecățile ei specifice, chiar și pentru acei oameni care au uitat de religie sau n-au auzit niciodată ceva de ea. În ce privește psihologia, Occidentul este totuși cu desăvârșire creștin. Formula lui TERTULLIAN, „anima naturaliter christiana" [„sufletul este în chip firesc creștin"] este valabilă pentru Occident, nu cum credea el în sens religios, ci în sens psihologic. Harul vine din altă parte, în tot cazul din afară. Orice alt punct de vedere e pură erezie. Se înțelege astfel de ce sufletul omului suferă de sentimente de inferioritate. Cine îndrăznește să se gândească la o relație dintre suflet și ideea de Dumnezeu este pe loc acuzat de psihologism sau este bănuit de misticism maladiv. La rândul său, Orientul tolerează cu milă aceste stadii spirituale „inferioare", în care omul, ignorând orbește *karma*, se ocupă de păcate sau își chinuie închipuirea cu zei absoluți de care, dacă ar privi mai adânc, și-ar da seama că nu sunt decât văluri de iluzii, țesute de propriul său spirit neiluminat. Psihicul este de aceea lucrul cel mai important; este suflul atoatepenetrant, este esența lui Buddha; spiritul lui Buddha, Unul, *dharma-kaya*. Tot ce e viață izvorăște din el și toate feluritele forme de manifestare se desfac iarăși în el. Aceasta este premisa psihologică fundamentală de care orientalul este pătruns în fiecare fibră a ființei sale, care îi determină toate gândurile, sentimentele și faptele, indiferent de credința pe care și-ar declara-o.

772 Analog, occidentalul e creștin, indiferent cărei confesiuni i-ar aparține. Pentru el, omul este lăuntric mărunt, aproape un nimic; aici se mai adaugă și spusele lui KIERKEGAARD, după care omul este o greșeală a lui Dumnezeu. El încearcă prin spaimă, penitență, făgăduință, supunere, autoînjosire, fapte bune și laude să dispună la milostivire puterea covârșitoare. Această putere nu este el însuși, ci acel „totaliter aliter", acel „cu totul altfel", care e absolut desăvârșit și exterior, unica realitate.[6] Dacă deplasăm puțin formula și-l

6 [OTTO, *Das Heilige*, p. 28; cf. și *Das Gefühl des Überweltlichen*, pp. 212 și urm.]

înlocuim pe Dumnezeu cu altă mărime, de pildă, cu lume sau cu bani, obţinem imaginea completă a occidentalului — harnic, temător, evlavios, înjosindu-se pe sine, întreprinzător, lacom şi pătimaş în înşfăcarea bunurilor acestei lumi, precum posesiuni, sănătate, ştiinţă, măiestrie tehnică, prosperitate publică, cuceriri, putere politică etc. Care sunt marile mişcări populare ale vremii noastre? Încercările de a înhăţa de la alţii bani sau posesiuni şi de a ne păstra propriile noastre bunuri. Nu vreau să descriu ce i s-ar întâmpla orientalului dacă ar uita de idealul său budist; n-aş vrea să acord prejudecăţii mele occidentale un asemenea avantaj *unfair*. Dar nu mă pot abţine să nu pun întrebarea, în ce măsură ar fi posibil şi recomandabil ca fiecare parte să imite punctul de vedere al celeilalte. Deosebirea însă e atât de mare, încât nu există nicio posibilitate raţională de imitare, cu atât mai puţin există oportunitatea ei. Nu se poate amesteca focul cu apa. Atitudinea orientală îl prosteşte pe occidental şi viceversa. Nu poţi fi un bun creştin şi, totodată, să te mântuieşti singur, şi nu poţi fi un Buddha şi totodată să-l cinsteşti pe Dumnezeu. E mai bine să se accepte conflictul; dacă există în genere vreo rezolvare, atunci există doar una iraţională.

Printr-o decizie inevitabilă a destinului, Occidentul cunoaşte 773
acum specificul atitudinii mentale orientale. N-are rost să vrem s-o depreciem pe aceasta sau să construim false şi amăgitoare punţi peste abisurile care se cască. În loc de a învăţa pe de rost tehnicile Orientului şi a le imita într-un mod absolut creştin, printr-o atitudine corespunzător forţată — *imitatio Christi*! —, mai important ar fi de văzut dacă nu există în inconştient o tendinţă introvertită, asemănătoare principiului spiritual conducător al Orientului. Am fi atunci în situaţia de a construi pe terenul nostru şi cu metodele noastre. Dacă ne apropriem aceste lucruri direct din Orient, nu facem decât să cedăm iscusinţei noastre occidentale de câştig. Prin asta am întări din nou ideea că „tot ce e bun se află în exterior", de unde trebuie adus şi pompat în sufletele noastre sterile.[7] Cred că învăţăm într-adevăr

7 „Acela... pentru care Dumnezeu nu este o astfel de proprietate lăuntrică, ci trebuie să şi-l aducă din afară... înseamnă tocmai că nu-l avem, şi atunci apare lesne ceva care ne tulbură." (*Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de Büttner II, p. 8.)

ceva de la Orient, dacă înțelegem că sufletul are suficiente bogății, încât să nu fie nevoie să-l fertilizăm din afară, și dacă ne simțim în stare să ne dezvoltăm cu sau fără harul lui Dumnezeu. Dar nu ne putem angaja în această întreprindere exigentă înainte de a învăța să acționăm fără aroganță spirituală și fără acea siguranță de sine blasfematoare. Atitudinea orientală rănește valorile specific creștine și nu folosește la nimic să trecem cu vederea acest fapt. Dacă noua noastră atitudine e onestă, adică ancorată în propria noastră istorie, trebuie să ne-o apropriem cu întreaga conștiință a valorilor creștine și cu conștiința conflictului dintre aceste valori și poziția introvertită a Orientului. Trebuie să ajungem din interior la valorile orientale, nu din afară; trebuie să le căutăm în noi, în inconștient. Atunci vom vedea cât de mare e spaima noastră de inconștient și cât de puternice sunt rezistențele noastre. Din cauza acestor rezistențe ne îndoim tocmai de ceea ce pentru Orient e atât de evident, anume forța mentalității introvertite în vederea autoeliberării.

774 Acest aspect al spiritului este necunoscut în Occident, deși este componenta cea mai importantă a inconștientului. Mulți oameni neagă cu totul existența inconștientului sau afirmă că este alcătuit doar din instincte sau din conținuturi refulate și uitate, care mai înainte făcuseră parte din conștiință. Putem admite fără grijă că termenul oriental pentru „mind" are mai degrabă de-a face cu „inconștientul" nostru, în vreme ce termenul nostru „spirit" este mai mult sau mai puțin identic cu conștiența. Pentru noi conștiența este de negândit fără Eu. Ea este egală cu raportarea unor conținuturi la un Eu. Dacă nu există niciun Eu, nu e nimeni căruia să-i poată fi ceva conștientizat. Eul este de aceea indispensabil pentru procesul de conștientizare. În schimb, spiritului oriental nu-i este greu să gândească o conștiință fără Eu. Se atribuie conștiinței capacitatea de a trece dincolo de starea Eului; în această stare „mai înaltă", Eul dispare chiar cu totul. Pentru noi o astfel de stare lipsită de Eu n-ar putea fi decât inconștientă, căci n-ar fi de față niciun martor. Nu mă îndoiesc de existența unor stări spirituale care trec dincolo de conștiință. Dar cu cât depășesc mai mult conștiența, cu atât aceasta se micșorează. Eu nu-mi pot imagina o stare spirituală conștientă care să nu fie raportată la un subiect, adică la

un Eu. Acestuia i se poate retrage puterea — bunăoară să-şi piardă simţul propriului trup; dar atâta vreme cât mai există percepţii, trebuie să fie cineva care să le perceapă. Doar imediat şi indirect devenim în cele din urmă conştienţi că există un inconştient. La bolnavii mintal putem observa manifestări ale unor fragmente inconştiente de personalitate, desprinse de starea de conştienţă a pacientului. Dar nu există nicio dovadă că conţinuturile inconştiente s-ar raporta la un centru, analog Eului; dimpotrivă, există suficiente motive să presupunem că existenţa unui astfel de centru nici măcar nu e probabilă.

Faptul că Orientul înlătură atât de uşor Eul pare să arate că e 775
vorba de un spirit care nu poate fi identificat cu „spiritul" nostru. În mod sigur, Eul nu joacă în Orient acelaşi rol ca şi la noi. Spiritul oriental pare mai puţin egocentric, conţinuturile sale par relaţionate într-un mod relaxat cu subiectul şi mai importante par să fie acele stări care presupun un Eu diminuat. S-ar zice, de asemenea, că *hatha-yoga* slujeşte la distrugerea Eului prin stăpânirea impulsurilor lui nedomolite. Negreşit, formele superioare de yoga, în măsura în care încearcă să atingă *samadhi*, ţintesc obţinerea unei stări de spirit în care Eul este practic dizolvat. Conştienţa în sensul în care o înţelegem noi este considerată o stare hotărât inferioară, e *avidya* (ignoranţă), pe când ceea ce noi numim „fundalul obscur al conştienţei" este considerat în Orient o conştienţă „superioară".[8] Astfel, noţiunea noastră de „inconştient colectiv" ar fi echivalentul european al lui *buddhi*, spiritul iluminat.

Considerând toate acestea, rezultă că forma orientală de „sub- 776
limare" retrage centrul psihic de greutate din conştiinţa Eului, care ocupă o poziţie de mijloc între corp şi procesele ideale ale psihicului. Straturile de jos, semifiziologice ale psihicului sunt stăpânite prin asceză, adică prin „exerciţiu", şi ţinute sub control. Ele nu sunt tocmai negate sau reprimate prin efort extrem de voinţă, cum se întâmplă

8 În măsura în care „superior" şi „inferior" sunt judecăţi clasificatoare ale conştiinţei, psihologia occidentală nu distinge în acest fel conţinuturile inconştiente. Se pare că Orientul recunoaşte condiţii psihice subumane, un întreg „subconştient", care conţine instincte şi psihisme semifiziologice, dar este denumit „conştiinţă superioară".

în cazul sublimării occidentale. Mai degrabă s-ar putea spune că straturile psihice inferioare sunt adaptate şi formate prin exersarea răbdătoare a practicii *hatha-yoga*, până ce ajung să nu mai tulbure dezvoltarea conştiinţei „superioare". Acest proces curios pare să fie favorizat de faptul că Eul şi dorinţele sale sunt zăgăzuite de importanţa sporită acordată în Orient „factorului subiectiv".[9] Prin asta înţeleg „fundalul obscur" al conştiinţei, inconştientul. Atitudinea introvertită este de obicei caracterizată de datele apriorice ale apercepţiei. După cum se ştie, apercepţia constă din două faze: prima este percepţia obiectului, a doua, asimilarea percepţiei în imaginea sau noţiunea deja existentă, cu ajutorul căreia obiectul este „înţeles". Psihicul nu este o nonentitate, lipsită de orice calitate. El este un anumit sistem, constând din anumite condiţii, şi el reacţionează în mod specific. Orice nouă reprezentare, fie percepţie, fie gând spontan, trezeşte asociaţii care provin din depozitul memoriei. Acestea sar imediat în conştiinţă şi produc imaginea complexă a unei impresii, deşi acest lucru reprezintă deja un fel de interpretare. Numesc „factor subiectiv" dispoziţia inconştientă de care depinde calitatea impresiei. Calificarea de „subiectiv" e legitimată de faptul că obiectivitatea nu este aproape niciodată posibilă în cazul primei impresii. De obicei e necesar un proces trudnic de verificare, analiză şi comparaţie spre a modera şi adapta reacţia nemijlocită a factorului subiectiv.

777 În ciuda disponibilităţii atitudinii extravertite de a desemna factorul subiectiv drept „doar subiectiv", însemnătatea acestuia nu indică în mod necesar un subiectivism personal. Psihicul şi structura lui sunt într-adevăr suficiente. Cum am spus deja, ele transformă chiar obiectele materiale în imagini psihice. Ele percep nu undele, ci tonul, nu lungimile de undă, ci culorile. Fiinţa *este* aşa cum o vedem şi cum o înţelegem. Există nenumărate lucruri care pot fi văzute, simţite şi înţelese în moduri complet diferite. Abstracţie făcând de prejudecăţile pur personale, psihicul asimilează faptele exterioare în felul său, sprijinit, în ultimă instanţă, pe legile sau formele de bază ale apercepţiei. Formele nu se schimbă, deşi în diferite timpuri sau locuri din lume sunt numite diferit. La un nivel primitiv, oamenii se tem

9 *Psychologische Typen* [GW VI, par. 691 şi urm.]

de vrăjitori, la nivelul modern urmărim cu teamă microbii. Acolo oricine crede în duhuri, aici oricine crede în vitamine. Mai înainte vreme oamenii erau posedaţi de diavol, azi sunt nu mai puţin posedaţi de idei etc.

Factorul subiectiv este în cele din urmă completat de formele 778
eterne ale activităţii pshice. Oricine se lasă în seama factorului subiectiv se sprijină de aceea pe realitatea premiselor psihice. Aşa încât nu putem spune că se înşală. Dacă izbuteşte să-şi lărgească în jos conştiinţa, aşa încât să atingă legile fundamentale ale vieţii psihice, atunci intră în posesia adevărului care, firește, ia naştere din psihic, dacă acesta nu este tulburat de *lumea exterioară*, nepsihică. În orice caz, un astfel de adevăr ar echilibra suma tuturor cunoştinţelor care pot fi dobândite prin cercetarea lumii dinafară. Noi, cei din Occident, credem că un adevăr e convingător doar dacă poate fi verificat prin fapte exterioare. Noi credem în observarea şi cercetarea foarte atentă a naturii; adevărul nostru trebuie să coincidă cu atitudinea lumii exterioare, altminteri el este „doar subiectiv". După cum Orientul îşi întoarce privirea de la dansul materiei (*prakrti*) şi de la multiplele forme iluzorii ale *mayei*, tot aşa Occidentul evită inconştientul şi fantasmele lui pieritoare. În ciuda atitudinii sale introvertite, Orientul se pricepe însă foarte bine să se descurce cu lumea exterioară, iar Occidentul poate şi el, în ciuda atitudinii sale extravertite, să abordeze psihicul şi revendicările lui. El posedă o instituţie, Biserica, ce conferă prin riturile şi dogmele ei expresie psihicului uman. Apoi, ştiinţele naturii şi tehnica modernă nu sunt invenţii doar occidentale. Echivalentele lor orientale sunt cam demodate şi chiar primitive, dar ceea ce putem oferi noi în materie de înţelegere spirituală şi tehnică psihologică trebuie să pară, comparate cu yoga, la fel de înapoiate ca astrologia şi medicina orientală faţă de ştiinţele occidentale. N-aş vrea să contest eficienţa Bisericii creştine; dar dacă e să comparăm exerciţiile lui IGNAŢIU DE LOYOLA cu yoga, se va înţelege ceea ce vreau să spun. Există o deosebire, şi anume considerabilă. A trece de la acest nivel direct la yoga orientală este tot atât de puţin recomandabil ca transformarea bruscă a asiaticilor în semieuropeni. Binefacerea civilizaţiei occidentale mi se pare îndoielnică şi am mari rezerve în

privința preluării de către Occident a atitudinii spirituale orientale. Aceste lumi opuse s-au întâlnit totuși. Orientul este în plin proces de transformare; el a fost tulburat în mod grav și fatal. Până și metodele cele mai eficiente ale tacticii militare europene sunt imitate cu succes. În ce ne privește, dificultatea este de natură mai degrabă psihologică. Fatalitatea noastră sunt ideologiile — ele corespund Antichristului îndelung așteptat. Național-socialismul seamănă cu o mișcare religioasă, așa cum a fost orice fel de mișcare începând cu anul 622[10] și până azi. Comunismul pretinde a fi raiul pe pământ. Noi suntem cu adevărat mai bine apărați de recolte proaste, inundații și epidemii decât de jalnica noastră inferioritate spirituală, care pare să opună o rezistență atât de mică epidemiilor psihice.

779 Occidentul este extravertit și în privința atitudinii sale religioase. Azi sună ofensator să afirmi că religia creștină manifestă adversitate, sau doar indiferență, față de lume și față de plăcerile ei. Creștinul bun e, dimpotrivă, un burghez jovial, un om de afaceri întreprinzător, un soldat excelent, cel mai iscusit în orice profesie. Adesea bunurile lumești sunt interpretate ca o răsplată specială pentru un comportament creștin, iar în *Tatăl nostru*, adjectivul ἐπιούσιος, „supersubstantialis"[11], cu referire la pâine, a fost demult suprimat; căci, evident, pâinea reală este doar mult mai semnificativă. E absolut logic ca niciun suflet care conține ceva ce n-a intrat în el prin învățătură omenească sau har divin să nu-l poată crede pe om capabil de o extraversie atât de întinsă. Din acest punct de vedere afirmația că omul are în el posibilitatea propriei mântuiri e o blasfemie pe față. Nimic în religia noastră nu susține ideea forței autoeliberatoare a spiritului; dar o formă foarte modernă de psihologie — psihologia analitică sau complexă — ia în considerare posibilitatea ca în inconștient să se desfășoare anumite procese care, datorită simbolismului lor, să compenseze lipsurile și confuzia atitudinii conștiente. Dacă aceste compensații inconștiente sunt

10 [Data fugii lui Mohamed (Hegira) la Medina: începutul cronologiei islamice.]

11 [*Supersubstantialis* nu corespunde semnificației propriu-zise (corecte) a lui ἐπιούσιος (HIERONYMUS), cum au arătat cercetări ulterioare, ci vechii interpretări spirituale a lui TERTULLIAN, ORIGENE și a altora. Cf. ediția anglo-americană, p. 488.]

conştientizate prin tehnică analitică, ele determină o asemenea schimbare în atitudinea conştientă, încât suntem îndreptăţiţi să vorbim de un nou nivel de conştiinţă. Metoda nu poate să ducă însă la procesul propriu-zis al compensaţiei inconştiente; acesta ţine în întregime de psihicul inconştient sau de „harul lui Dumnezeu" — denumirile nu schimbă aici cu nimic situaţia. Dar procesul inconştient nu ajunge la conştiinţă aproape niciodată fără ajutor tehnic. Dacă e adus la suprafaţă, relevă conţinuturi care constituie un contrast izbitor cu direcţia generală a gândurilor şi sentimentelor conştiente. Dacă n-ar fi aşa, aceste conţinuturi n-ar avea un efect compensator. Primul efect este totuşi de obicei un conflict, căci atitudinea conştientă se opune pătrunderii unor tendinţe, gânduri şi sentimente aparent incompatibile şi neobişnuite. Schizofrenicii oferă exemplele cele mai uimitoare de asemenea intruziuni de conţinuturi complet străine şi inacceptabile. În astfel de cazuri e vorba, firește, de deformări şi exagerări patologice, dar cunoscând puţin materialul normal identificăm uşor similaritatea schemei aflate la bază. Sunt de altfel aceleaşi imagini pe care le găsim în mitologie şi în alte forme de gândire arhaică.

În condiţii normale, orice conflict incită psihicul la activitate, spre 780
a se ajunge la o rezolvare pe cât posibil satisfăcătare. De obicei — adică în Occident — punctul de vedere conştient decide arbitrar împotriva inconştientului, căci tot ce vine din interior e considerat, din cauza unei prejudecăţi, ca fiind inferior sau nu prea în regulă. Dar în cazurile care ne preocupă aici s-a căzut de acord ca acele conţinuturi aparent incompatibile, ininteligibile să nu fie din nou refulate, iar conflictul să fie asumat şi suportat. Pentru început s-ar zice că nicio soluţie nu e posibilă, dar şi acest lucru trebuie suportat cu răbdare. Stagnarea care apare astfel „constelează" inconştientul — cu alte cuvinte, amânarea conştientă determină în inconştient o nouă reacţie compensatoare. Această reacţie (se manifestă de obicei în vise) este, la rându-i, determinată să se realizeze conştient. Conştiinţa este astfel confruntată cu un nou aspect al psihicului, prin care se ridică o altă problemă sau se modifică neaşteptat una deja existentă. Această procedură durează până când conflictul iniţial e rezolvat în mod satisfăcător. Întregul

proces e numit „funcţie transcendentă"[12]. Este totodată un proces şi o metodă. Producerea de compensaţii inconştiente este un *proces spontan*; realizarea conştientă, o *metodă*. Funcţia este numită „transcendentă" deoarece face posibilă trecerea de la o constituţie sufletească la alta prin confruntarea reciprocă a contrariilor.

781 Aceasta este o descriere foarte sumară a funcţiei transcendente; pentru detalii trimit cititorul la bibliografia din nota de subsol. Dar a trebuit să atrag atenţia asupra observaţiilor şi metodelor psihologice deoarece ele ne deschid calea spre acel tip de spirit la care se referă textul nostru. Acesta este spiritul zămislitor de imagini, matricea tuturor acelor forme de bază care conferă apercepţiei caracterul ei special. Aceste forme sunt proprii psihicului inconştient; sunt elementele lui structurale, şi doar prin ele se poate explica de ce anumite motive mitologice apar mai mult sau mai puţin pretutindeni. Vise, fantasme şi psihoze produc imagini care după toate aparenţele sunt identice cu motive mitologice, de care oamenii respectivi nu au niciun fel de cunoştinţă, nici măcar indirectă prin expresii idiomatice sau prin limba simbolică a Bibliei.[13]

782 Deoarece inconştientul este matricea spirituală, de el e ataşată calitatea creativităţii, el este locul de naştere al formelor de gândire, aşa cum textul nostru presupune că este cazul cu spiritul universal. Întrucât nu putem atribui inconştientului nicio formă determinată, afirmaţia orientală după care spiritul universal nu are formă, *arupaloka*, şi totuşi e leagănul tuturor formelor, pare justificată psihologic. De vreme ce formele inconştientului nu aparţin niciunui timp, deci sunt aparent eterne, atunci când sunt realizate conştient oferă un sentiment de atemporalitate. Putem găsi constatări asemănătoare în psihologia

12 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol" [GW VI].

13 Unii oameni consideră incredibile aceste constatări; dar ei fie nu cunosc psihologia primitivă, fie nu ştiu nimic de rezultatele cercetărilor psihopatologice. Observaţii specifice se găsesc în [JUNG,] *Symbole der Wandlung* [GW V], *Psychologie und Alchemie* [GW XII]; apoi în NELKEN, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, pp. 504 şi urm.; SPIELREIN, *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, pp. 329 şi urm; MEIER, *Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten*.

primitivă; cuvântul australian *aljira*[14], de pildă, înseamnă concomitent „vis" şi „ţară a duhurilor", precum şi „timpul" în care au trăit şi mai trăiesc strămoşii. Este, după cum spun ei, „timpul când încă nu era timp". Ceea ce seamănă cu o concretizare şi proiecţie evidentă a inconştientului cu toate calităţile sale caracteristice — manifestări onirice, forme de gândire primordială şi atemporalitate.

O atitudine introvertită, în care accentul cade nu pe lumea exterioară (lumea conştiinţei), ci pe factorul subiectiv (fundalul conştiinţei), determină în mod necesar manifestările caracteristice ale inconştientului, anume structuri arhaice de gândire, amestecate cu sentimente „ancestrale" sau „istorice" şi, pe deasupra, cu sentimentul indeterminării, al atemporalităţii şi unităţii. Sentimentul special de *unitate* este o experienţă tipică pentru toate formele de mistică şi derivă probabil din contaminarea generală a conţinuturilor, care se intensifică odată cu slăbirea conştienţei (*abaissement du niveau mental*). Amestecul de imagini aproape nelimitat, din vise ca şi din produsele bolnavilor mintal, atestă originea lor inconştientă. În contrast cu deosebirea şi diferenţierea clară a formelor în conştiinţă, conţinuturile inconştiente sunt extrem de nedeterminate şi de aceea se amestecă uşor. Dacă am încerca să ne reprezentăm o stare în care nimic nu e distinct, atunci, în mod cert, am resimţi totul ca fiind o unitate. E de aceea probabil că senzaţia de unitate provine din cunoaşterea subliminală a interdependenţei universale din inconştient. 783

Prin funcţia transcendentă avem nu doar acces la „Spiritul Unic" (*One Mind*); ci învăţăm şi să înţelegem de ce Orientul crede în posibilitatea autoeliberării. Dacă cineva izbuteşte prin introspecţie şi realizare conştientă de compensaţii inconştiente să-şi remodeleze starea psihică şi să-şi rezolve conflictele dureroase, suntem îndreptăţiţi să vorbim de „autoeliberare". Dar, după cum am sugerat deja, pretenţia mândră de autoeliberare nu e realizabilă chiar atât de simplu; căci aceste compensaţii inconştiente nu pot fi produse voluntar; trebuie să sperăm că poate se vor produce cândva. Nici caracterul special al compensaţiei nu poate fi schimbat: „Est ut est 784

14 LÉVI-BRUHL, *La Mythologie primitive*, pp. 23 şi urm.

aut non est"[15]. E ciudat că filosofia orientală pare să nu dea aproape deloc atenţie acestui factor extrem de important. Şi tocmai el este acela care legitimează punctul de vedere al psihologiei occidentale. Psihicul occidental pare să posede o cunoaştere intuitivă a dependenţei omului de o putere întunecată, care trebuie să conlucreze ca totul să meargă bine. Dacă şi unde inconştientul nu conlucrează, omul se pomeneşte repede într-o situaţie penibilă, chiar şi în activităţile sale cele mai obişnuite. Poate astfel să fie vorba de un eşec al memoriei, al acţiunii coordonate, al interesului şi al concentrării, şi un astfel de eşec poate fi cauza unor neplăceri serioase sau chiar a unui accident fatal. Poate duce la un faliment profesional sau moral. În trecut, oamenii spuneau în asemenea situaţii că zeii le sunt defavorabili; azi spunem că e vorba de o nevroză. Căutăm cauza în lipsa de vitamine, în tulburări endocrine sau sexuale, ori în surmenaj. Dacă conlucrarea inconştientului, la care nu reflectăm niciodată şi pe care o considerăm de la sine înţeleasă, încetează brusc, situaţia devine foarte gravă.

785 În comparaţie cu alte rase — cu cea chineză, de pildă —, echilibrul spiritual sau, grosolan spus, creierul, pare să fie punctul slab al europeanului. E de înţeles că vrem să ne îndepărtăm cât mai mult posibil de slăbiciunile proprii, ceea ce explică modul extraversiei noastre, care caută permanent siguranţă, dominându-şi mediul. Extraversia merge mână în mână cu neîncrederea faţă de omul lăuntric, admiţând că acesta ar fi în genere conştientizat. În plus, cu toţii înclinăm să subestimăm lucrurile de care ne temem. Convingerea noastră absolută, „nihil sit in intellectu quod non antea fuerit in sensu"[16], care este mottoul extraversiei occidentale, trebuie să aibă o astfel de bază. Dar după cum am subliniat, această extraversie este justificată psihologic de faptul esenţial că compensarea inconştientă se situează dincolo de controlul uman. Ştiu că yoga se laudă că poate controla chiar procesele inconştiente, în aşa fel încât în psihic, ca întreg, nu se poate petrece nimic care să nu fie dirijat de o conştiinţă superioară. Nu mă îndoiesc că o astfel de stare este mai mult sau mai

15 [„Este cum este, sau nu este deloc."]

16 [„Nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai înainte perceput prin simţuri."]

puțin posibilă. Dar este posibilă cu o condiție: trebuie să ne identificăm cu inconștientul. Această identitate este echivalentul oriental al idolului obiectivității noastre absolute, al orientării mecanice spre un țel, o idee sau lucru, cu riscul chiar de a pierde orice urmă de viață lăuntrică. Pentru punctul de vedere oriental această obiectivitate absolută e înspăimântătoare, căci ea înseamnă o identitate deplină cu *sansara*; pentru Occident, în schimb, *samadhi* nu e decât o stare onirică lipsită de importanță. În Orient omul lăuntric a avut întotdeauna o asemenea putere asupra omului exterior, încât lumea n-a avut niciodată posibilitatea să-l smulgă de lângă rădăcinile sale interioare; în Occident însă, omul exterior a ieșit atât de mult în față, încât s-a înstrăinat de ființa lui cea mai adâncă. Spiritul Unic, unitatea, indeterminabilitatea și eternitatea i-au rămas rezervate Dumnezeului unic. Omul a devenit mărunt, neînsemnat și, din principiu, lipsit de dreptate.

Din cele spuse ar trebui să reiasă că, deși opuse, fiecare din 786
aceste puncte de vedere își are propria sa legitimitate. Ambele sunt unilaterale, uitând să vadă și să țină seama de acei factori care nu se potrivesc cu atitudinea lor tipică. Unul subapreciază lumea conștienței, celălalt lumea Spiritului Unic. Rezultatul este că în atitudinea lor extremă, fiecare pierde o jumătate de univers; viața lor e ruptă de realitatea totală și devine repede artificială și inumană. În Occident avem mania „obiectivității", atitudinea ascetică a omului de știință sau aceea a brokerului care se leapădă de frumusețea și universalitatea vieții în favoarea unui țel mai mult sau mai puțin ideal. În Orient sunt înțelepciunea, pacea, desprinderea și neclintirea unui psihic reîntors la obârșia lui întunecată și care a lăsat în urmă toate grijile și bucuriile vieții, așa cum este și probabil cum ar trebui să fie ea. Nu e de mirare că unilateralitatea produce în ambele cazuri forme foarte apropiate de monahism; ea îi garantează eremitului, sfântului, călugărului sau omului de știință concentrarea netulburată asupra țelului. Nu am nimic împotriva unilateralității ca atare. Omul, marele experiment al naturii sau propriul său mare experiment, este evident îndreptățit să întreprindă asemenea lucruri, dacă e în stare să le suporte. Fără unilateralitate, spiritul omului nu

şi-ar putea dezvolta diferenţierea. Dar, firește, n-ar strica dacă am încerca să înţelegem ambele laturi.

787 Tendinţa extravertită a Occidentului şi cea introvertită a Orientului au un scop comun important; ambele fac eforturi disperate de a învinge simplul caracter natural al vieţii. Este afirmarea spiritului asupra materiei, acel „opus contra naturam", un simptom al tinereţii omului care încă se mai delectează cu folosirea spiritului conştient, a celei mai puternice arme descoperite vreodată de natură. După-amiaza omenirii, care se află într-un viitor îndepărtat, mai poate aduce cu sine un alt ideal. Cu timpul e posibil să nu mai visăm nici măcar la cuceriri.

2. Comentarii la text

788 Înainte de a trece la comentariul propriu-zis, aş vrea să-i atrag atenţia cititorului asupra deosebirii esenţiale dintre caracterul unei dizertaţii psihologice şi acela al unui text sacru. Un om de ştiinţă uită prea uşor că tratarea obiectivă a unui subiect îi poate leza acestuia valorile emoţionale într-o măsură impardonabilă. Intelectul ştiinţific este inuman şi nu-şi poate permite să fie altfel; el nu poate evita să fie lipsit de scrupule, cu toate că intenţia îi este bună. Psihologul care se ocupă de un text sacru ar trebui cel puţin să fie conştient de faptul că materia lui reprezintă o valoare religioasă şi filosofică inestimabilă, care nu trebuie pângărită de mâini profane. Mărturisesc că eu însumi îndrăznesc să tratez un astfel de text doar pentru că îi cunosc şi îi apreciez valoarea. Nu am câtuşi de puţin intenţia ca în acest comentariu să disec textul printr-o critică rudimentară. Mă străduiesc, dimpotrivă, să-i *amplific* limbajul simbolic, spre a-l face accesibil înţelegerii noastre. În acest scop trebuie să aducem noţiunile metafizice înalte la un nivel de la care să se poată vedea dacă anumite fapte psihologice cunoscute nouă îşi găsesc paralele în gândirea orientală sau măcar se apropie de ea. Sper ca acest demers să nu fie greşit înţeles ca o încercare de diminuare sau de banalizare; intenţia mea este doar

aceea de a introduce în domeniul experienței psihologice occidentale idei străine de modul nostru de a gândi.

Ceea ce urmează reprezintă o serie de notițe și comentarii care ar 789
trebui citite concomitent cu fragmentele corespunzătoare de text.

Veneraţie

Textele orientale încep de obicei cu o constatare care în scrierile 790
occidentale apare la sfârșit, ca o *conclusio finalis* a unei lungi demonstrații. Noi începem mai degrabă cu lucruri general cunoscute și acceptate și încheiem cu scopul cel mai important al cercetării. De aceea, lucrarea noastră s-ar termina cu următoarea propoziție: „Iată de ce, *tri-kaya* este spiritul însuși atotiluminat." În această privință mentalitatea orientală nu se deosebește prea mult de mentalitatea noastră medievală. Până în secolul al XVIII-lea cărțile de istorie și de științe ale naturii începeau la noi cu hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea. Ideea spiritului universal este general răspândită în Răsărit, căci exprimă foarte potrivit temperamentul oriental introvertit. Tradusă în limbaj psihologic, propoziția de mai sus ar putea fi parafrazată astfel: inconștientul este rădăcina tuturor experiențelor unității (*dharma-kaya*), este matricea tuturor arhetipurilor sau formelor structurale (*sambhoga-kaya*) și „conditio sine qua non" a lumii fenomenale (*nirmana-kaya*).

Cuvânt înainte

Zeii sunt forme de gândire arhetipală care țin de *sambhoga-kaya*.[17] 791
Aspectele lor pașnice și furioase, care joacă un rol important în *Cartea tibetană a morților*, simbolizează contrariile: în *nirmana-kaya*, aceste contrarii nu sunt altceva decât conflicte umane, dar în *sambhoga-kaya* ele semnifică principiile pozitive și negative, reunite într-una și

17 Cf. *Shrî-Chakra-Sambhâra Tantra* în AVALON, *Tantrik Texts*, VII.

aceeași figură. Acest lucru corespunde experienței psihologice, formulate și de LAO ZI în *Dao De Jing*, după care nu există poziție care să nu-și aibă negația. Acolo unde este credință, este și îndoială; unde e îndoială, e și credință; unde e moralitate, e și ispită. Numai sfinții au viziuni demonice, iar tiranii sunt sclavii slujitorilor lor. Dacă ne cercetăm cu atenție propriul caracter, vom găsi indiscutabil că „susul stă pe adânc", cum spune LAO ZI. Ceea ce vrea să însemne că contrariile se determină reciproc și că, de fapt, sunt unul și același lucru. Aceasta se vede bine la oamenii care au un complex de inferioritate: ei mai nutresc pe undeva un mic delir de grandoare. Faptul că contrariile apar ca niște zei vine din simpla recunoaștere a puterii lor. Este motivul pentru care filosofia chineză le consideră principii cosmice și le denumește *yang* și *yin*. Cu cât vrem să despărțim mai mult contrariile, cu atât puterea lor este mai mare. Dacă un copac crește până la cer, rădăcinile lui ajung până în iad, spune NIETZSCHE. Dar sus și jos e același copac. Pentru mentalitatea noastră occidentală e caracteristic faptul că separăm cele două aspecte în personificări antagonice: Dumnezeu și diavolul. Și caracterizează de asemenea optimismul voios al protestanților faptul că diavolul este camuflat cu tact, cel puțin era în trecutul apropiat. „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine" este consecința incomodă.

792 „Vederea realității" se referă clar la spirit ca la cea mai înaltă realitate. În schimb, în Occident, inconștientul este considerat (încă în mod general) drept o irealitate fantastică. „Vederea spiritului" include autoeliberarea. În termeni psihologici asta înseamnă că pe măsură ce acordăm mai multă greutate procesului inconștient, ne desprindem tot mai mult de lumea nesațului și a contrariilor despărțite, și ne apropiem tot mai mult de starea inconștientului, caracterizată de unitate, nedeterminare, atemporalitate. Ceea ce este într-adevăr o eliberare a Sinelui de implicarea în suferință și în lupte. „Prin această metodă se înțelege propriul spirit." Spirit înseamnă aici, evident, spiritul individului, psihicul lui. Psihologia e perfect de acord cu asta, căci înțelegerea inconștientului este una din sarcinile ei cele mai importante.

Comentariu psihologic la *Cartea tibetană a Marii Eliberări*

Salut Spiritului Unic

Acest capitol arată limpede că Spiritul Unic este inconştientul, 793
caracterizat ca fiind etern, necunoscut, invizibil, nerecunoscut. Dar el dezvăluie şi trăsături pozitive care sunt în concordanţă cu experienţa răsăriteană. Acestea sunt atributele: mereu clar, mereu existând, strălucind şi neumbrit. Cu cât ne concentrăm mai mult pe conţinuturile noastre inconştiente, cu atât ele se încarcă mai mult de energie, ceea ce e un fapt psihologic incontestabil; ele se însufleţesc ca luminate din interior. Se încarcă de un fel de realitate compensatoare. În psihologia analitică uzăm metodic de acest fenomen. Am numit această metodă imaginaţie activă. IGNAŢIU DE LOYOLA a aplicat şi el în „Exerciţiile" sale imaginaţia activă. Există dovezi că în meditaţiile filosofiei alchimice a fost utilizat ceva asemănător.[18]

Consecinţe ale necunoaşterii Spiritului Unic

„Cunoaşterea aşa-numitului spirit este foarte răspândită." Ceea 794
ce se referă limpede la spiritul conştient al omului, spre deosebire de Spiritul Unic care e necunoscut, adică inconştient. Aceste învăţături „sunt căutate şi de oamenii obişnuiţi care, necunoscând Spiritul Unic, nu se cunosc nici pe ei". Autocunoaşterea e identificată aici în mod hotărât cu „cunoaşterea Spiritului Unic", deci cunoştinţele despre inconştient sunt necesare pentru înţelegerea propriei psihologii. Nevoia de asemenea cunoştinţe este un lucru bine cunoscut în Occident, atestat de dezvoltarea psihologiei în epoca noastră şi de interesul crescând pentru aceste lucruri. Nevoia generală de cunoştinţe psihologice sporite derivă în principal din suferinţa cauzată de nesocotirea religiei şi de lipsa de îndrumare spirituală. „Ei se preumblă încolo şi-ncoace prin cele Trei Regiuni şi sunt bătuţi de nevoi." Ştiind ce suferinţă morală aduce cu sine o nevroză, această apoftegmă nu mai are nevoie de niciun comentariu.

18 Cf. [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, III [GW XII].

Acest capitol formulează motivele pentru care azi avem o psihologie a inconştientului.

795 Chiar atunci când dorim să recunoaştem spiritul, aşa cum este el, nu izbutim. Textul subliniază cât de dificil este accesul la bazele spiritului, căci acestea sunt inconştiente.

Rezultatele dorinţelor

796 Cei încătuşaţi de pofte nu pot „recunoaşte lumina clară". Lumina clară se referă din nou la Spiritul Unic. Dorinţele jinduiesc la împlinire exterioară. Ele făuresc lanţuri care îl leagă pe om de lumea conştientă. În această stare el nu-şi poate da, firește, seama de conţinuturile sale inconştiente. Iar retragerea din lumea conştientă în sine are într-adevăr o forţă terapeutică; dar de la un anumit punct încolo, care variază în funcţie de individ, această retragere poate să însemne, e drept, neglijenţă şi refulare.

797 Chiar şi calea de mijloc este în cele din urmă „întunecată de pofte". Această apoftegmă este foarte adevărată şi nu poate fi îndeajuns de insistent repetată pentru urechile europenilor. Dacă pacienţi sau indivizi normali ajung să-şi cunoască materialul inconştient, se năpustesc pe el cu aceeaşi poftă şi lăcomie nestrunită cu care se repeziseră mai înainte asupra extraversiei. Problema nu este atât reţinerea în faţa obiectelor dorite, cât o atitudine de desprindere de dorinţă ca atare, indiferent de obiectul ei. Nu putem forţa compensaţia inconştientă prin impetuozitatea dorinţelor necontrolate. Trebuie să aşteptăm cu răbdare şi să vedem dacă ea apare de la sine şi trebuie să o acceptăm aşa cum ni se oferă. Vom fi astfel siliţi să adoptăm o atitudine contemplativă care, nu rareori, are deja în sine un efect eliberator şi vindecător.

Unificarea transcendentă

798 „De vreme ce în realitate nu există dualitate, diversitatea nu e adevărată." Acesta e cu siguranţă unul dintre adevărurile fundamentale

ale Orientului. Nu există contradicţii — sus şi jos e acelaşi copac. În *Tabula smaragdina* se spune: „Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius."[19] Diversitatea e şi mai iluzorie, căci toate formele individuale provin din unitatea indistinctă a matricei psihice, din adâncul inconştientului. În termeni psihologici, afirmaţia textului nostru se referă la factorul subiectiv, la materialul constelat nemijlocit de un stimul, adică la prima impresie pe care orice percepţie nouă o interpretează în sensul experienţelor trecute. „Experienţa trecută" coboară în urmă până la instincte şi astfel până la formele inerente şi moştenite ale comportamentului psihic, la legile ancestrale şi „eterne" ale spiritului omenesc. Dar afirmaţia ignoră cu totul realitatea posibil transcendentă a lumii fizice ca atare, o problemă care nu e necunoscută filosofiei *sankhya*, în care *prakrti* şi *purusha* constituie — în măsura în care sunt o polarizare a fiinţei universale — un dualism cosmic, care cu greu poate fi trecut cu vederea. Dacă încercăm să ne identificăm cu originea monistă a vieţii, trebuie să închidem ochii în egală măsură în faţa dualismului şi a pluralismului şi să uităm de existenţa unei lumi. Se pune firesc întrebarea: De ce trebuie să apară Unul sub forma pluralităţii, dacă realitatea ultimă este o unitate universală? Care este cauza pluralităţii sau a iluziei pluralităţii? Dacă Unul se place pe sine, de ce trebuie să se oglindească în pluralitate? Ce e mai real, Unul care se oglindeşte sau oglinda care se foloseşte? Probabil că n-ar trebui să punem asemenea întrebări, căci nu există răspuns la ele.

Psihologic e corect să se spună că atingem devenirea întru unitate 799
retrăgându-ne din lumea conştienţei. În stratosfera inconştientului nu mai există furtuni, căci nimic nu e suficient de diferenţiat pentru a produce tensiuni şi conflicte. Acestea aparţin zonei de suprafaţă a realităţii noastre.

Spiritul în care sunt unite Incompatibilele — *sangsara* şi 800
nirvana — este până la urmă spiritul nostru. Vine oare această

19 [„Cele de jos sunt ca cele de sus, iar cele de sus sunt ca cele de jos, spre săvârşirea minunilor singurului lucru".] Cf. RUSKA, *Tabula smaragdina*, p. 2.

constatare dintr-o mare modestie sau dintr-un hybris semeţ? Să însemne acest lucru că spiritul nu e „decât" spiritul nostru sau că spiritul nostru este *spiritul în sine*? Cu siguranţă că înseamnă acest din urmă lucru, iar din punct de vedere oriental nu e niciun hybris aici; dimpotrivă, avem a face cu un adevăr absolut acceptabil, în vreme ce la noi este ca şi cum am spune „eu sunt Dumnezeu". Aceasta este o experienţă „mistică" incontestabilă, deşi occidentalul o consideră foarte discutabilă; în Orient, unde provine dintr-o mentalitate care nu a pierdut niciodată legătura cu baza instinctivă, ea este cu totul altfel evaluată. Atitudinea colectivă introvertită a Orientului n-a permis niciodată lumii simţurilor să întrerupă legătura vitală cu inconştientul; realitatea psihică n-a fost niciodată serios atacată, în ciuda existenţei aşa-numitelor speculaţii materialiste. Singura analogie cunoscută cu acest fapt este starea mintală a primitivului care amestecă într-un mod uimitor visul cu realitatea. Ezităm, firește, să numim primitivă mentalitatea răsăriteană, fiind foarte impresionaţi de civilizaţia şi diferenţierea ei remarcabilă. Şi totuşi ea se întemeiază pe un spirit primitiv; lucru cu deosebire adevărat în ce priveşte acceptarea valabilităţii fenomenelor psihice, precum duhurile şi stafiile. Occidentul a cultivat celălalt aspect al primitivităţii, anume extrem de precisa *observare a naturii în paguba abstracţiei*. Ştiinţele naturii de la noi s-au dezvoltat pe baza darului de observaţie uimitor al omului primitiv. Noi am adăugat doar puţină abstracţie din teamă ca faptele să nu ne contrazică. Orientul, pe de altă parte, cultivă aspectul psihic al primitivităţii, împreună cu o cantitate extrem de mare de abstracţie. Faptele furnizează istorii excelente, dar nimic mai mult.

801 Dacă deci Orientul declară că spiritul este inerent fiecărui om, aici nu e mai mult hybris sau mai multă modestie decât în credinţa pe care o au europenii în fapte deduse din observaţia omenească, iar uneori deduse doar prin propria interpretare. De aceea occidentalul se teme pe bună dreptate de prea multă abstracţie.

Comentariu psihologic la *Cartea tibetană a Marii Eliberări*

Marea autoeliberare

Am amintit de mai multe ori că deplasarea sentimentului per- 802
sonalității către sferele spirituale mai puțin conștiente are un efect eliberator. Am descris pe scurt funcția transcendentă care produce transformarea personalității și am accentuat importanța compensației inconștiente și spontane. Apoi am arătat cum aceste fapte importante sunt nesocotite în yoga. Acest capitol pare să-mi întărească observațiile. Înțelegerea „întregii esențe" a acestor învățături pare să fie totodată și întreaga esență a „autoeliberării". Occidentalul ar înțelege asta în sensul de: „Învață-ți tema, repet-o și atunci ai să te eliberezi singur." Tocmai așa se întâmplă cu cei mai mulți europeni care exersează yoga. Ei înclină s-o „facă" într-un mod extravertit și uită cu totul să-și îndrepte gândul spre interior, ceea ce e esențial în astfel de învățături. În Răsărit aceste adevăruri fac atât de mult parte din conștiința colectivă, încât sunt înțelese de elev cel puțin intuitiv. Dacă europeanul ar putea să-și orienteze interiorul spre exterior și să trăiască asemenea unui oriental cu toate îndatoririle sociale, morale, religioase, intelectuale și estetice pe care un astfel de drum le-ar aduce cu sine, atunci ar putea eventual să tragă foloase de pe urma acestor învățături; dar nu e posibil să fii un bun creștin în ce privește credința, morala și comportamentul intelectual, și concomitent să practici onest yoga. Am văzut prea multe cazuri care m-au făcut sceptic în cel mai înalt grad. Occidentalul nu e în stare să scape atât de ușor de istoria sa pe cât poate s-o facă memoria lui scurtă. El are istoria, ca să spun așa, în sânge. N-aș sfătui pe nimeni să se ocupe de yoga fără o analiză scrupuloasă a reacției sale inconștiente. Ce sens are să se imite yoga, dacă latura întunecată a omului rămâne la fel de medieval creștină ca și înainte? Dacă cineva izbutește să-și trăiască restul vieții pe o piele de gazelă, sub un *ficus religiosa* sau în chilia unei *gompa*, fără să-i pese de politică sau de năruirea certitudinilor sale, atunci un asemenea caz poate fi socotit fericit. Dar yoga în Mayfair sau în Fifth Avenue sau în oricare alt loc accesibil prin telefon este o impostură spirituală.

Dacă luăm în considerare înzestrarea spirituală a orientalului, 803
putem presupune că învățătura e eficientă. Dar dacă nu suntem de

acord să ne îndepărtăm de lume şi să dispărem pentru totdeauna în inconştient, atunci simplele învăţături n-au niciun efect sau n-au efectul dorit. În acest scop sunt necesare unificarea contrariilor şi în special asumarea sarcinii dificile de a lega extraversia şi introversia cu ajutorul funcţiei transcendente.

Natura spiritului

804 Acest capitol ne oferă informaţii psihologice preţioase. Textul spune: Spiritul posedă o „înţelepciune intuitivă (care sesizează rapid)". Aici prin „spirit" se înţelege conştientizarea directă a „primei impresii", care mijloceşte întreaga sumă de experienţe bazate pe temelii instinctive. Ceea ce ne confirmă observaţiile despre prejudecata esenţialmente introvertită a Răsăritului. Formula orientează atenţia spre caracterul extrem de diferenţiat al intuiţiei răsăritene. Spiritul intuitiv este cunoscut pentru faptul că nu ţine seamă de fapte, ci de posibilităţi.[20]

805 Afirmaţia după care spiritul „nu are existenţă" se referă evident la „potenţialitatea" inconştientului. Un lucru pare să existe doar în măsura în care suntem conştienţi de el, de unde se poate explica de ce atâţia oameni înclină să nu creadă în existenţa inconştientului. Dacă îi spun unui pacient că e plin de fantasme, acesta e adesea uimit peste măsură; el nu e deloc conştient că a dus o viaţă de fantasme.

Nume date spiritului

806 Diferitele expresii care sunt utilizate spre a exprima o idee „dificilă" sau „obscură" constituie o sursă preţioasă de informaţii despre felul în care ideea poate fi interpretată. Ele arată, de asemenea, în ce măsură ideea are o natură problematică şi contradictorie chiar în ţara, în religia sau în filosofia în care este familiară. Dacă ideea ar fi

20 [Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Irrational".]

absolut inechivoc şi general acceptată, n-ar trebui să o denumim prin multe nume diferite; dar când e vorba de ceva puţin cunoscut sau ambiguu, acesta poate fi considerat din diferite puncte de vedere şi atunci pretinde o multitudine de nume, în special pentru a-şi exprima natura proprie. Un exemplu clasic în acest sens e piatra filosofală; numeroase tratate alchimice vechi oferă lungi liste cu numele care i s-au dat.

Constatarea că „numele diferite care se dau <spiritului>" sunt 807
nenumărate dovedeşte că spiritul trebuie să fie ceva la fel de vag şi de nedeterminat ca piatra filosofală. Din partea unei substanţe care poate fi descrisă în nenumărate feluri ne putem aştepta să prezinte tot atâtea calităţi sau faţete. Dacă acestea sunt într-adevăr „nenumărate", şi deci nu pot fi numărate, atunci rezultă că substanţa este aproape indescriptibilă şi insesizabilă. *Ea nu poate fi niciodată realizată în întregime.* Ceea ce e valabil şi pentru inconştient şi constituie o dovadă că „spiritul" este echivalentul răsăritean al inconştientului nostru (în special al noţiunii de inconştient colectiv).

În concordanţă cu această ipoteză, textul spune mai departe că 808
spiritul se mai numeşte şi „Sinele spiritual". În psihologia analitică, Sinele este o noţiune importantă despre care s-au spus multe lucruri pe care nu e cazul să le repet aici. Trimit cititorul la bibliografia din nota de subsol.[21] Cu toate că simbolurile Sinelui sunt produse prin activitate inconştientă şi se manifestă cel mai bine în vise[22], faptele pe care le cuprinde ideea nu sunt doar de natură sufletească. Ele includ şi aspecte ale existenţei fizice. În acesta şi în alte texte orientale „Sinele" reprezintă o idee pur spirituală, în schimb, în psihologia occidentală „Sinele" stă pentru o totalitate care cuprinde instincte, fenomene fiziologice şi semifiziologice. Pentru noi este o realitate pur spirituală, nereprezentabilă din motivele mai sus arătate.[23]

21 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Selbst" [GW VI]; *Psychologie und Alchemie* II [GW XII]; *Aion* [GW IX/2].

22 Un astfel de caz este descris în *Psychologie und Alchemie* II.

23 Aceasta nu e o critică *in toto* a punctului de vedere răsăritean; după *Amitâyurdhyâna Sûtra*, trupul lui Buddha se află în meditaţie.

809 Este interesant de văzut că şi în Răsărit există „eretici" care identifică Sinele cu Eul.[24] La noi erezia e destul de larg răspândită şi este sprijinită de toţi aceia care sunt ferm convinşi că conştiinţa Eului este singura formă de viaţă psihică.

810 Spiritul ca „mijloc de atingere a celuilalt mal" trimite la o legătură între funcţia transcendentă şi ideea de spirit sau de Sine. Deoarece esenţa incognoscibilă a spiritului, adică a inconştientului se înfăţişează conştiinţei întotdeauna sub formă de simboluri — Sinele e un astfel de simbol —, simbolul funcţionează ca „mijloc de atingere a celuilalt mal", cu alte cuvinte este un mijloc de transformare. În studiul meu despre energia psihică am arătat că simbolul acţionează ca un transformator de energie.[25]

811 Interpretarea pe care am dat-o spiritului sau Sinelui ca simbol nu este arbitrară; textul însuşi îl numeşte „Marele simbol".

812 E remarcabil şi faptul că textul nostru recunoaşte potenţialitatea inconştientului, aşa cum este formulată mai sus, numind spiritul „singura sămânţă" şi „potenţa adevărului".

813 Caracterul matricial al inconştientului apare în denumirea „temelia-a-toate".

Atemporalitatea spiritului

814 Am explicat deja această atemporalitate ca pe o calitate proprie experienţei inconştientului colectiv. Se pare că aplicarea „yogăi ca autoeliberare" reintegrează în conştiinţă întreaga „cunoaştere" a trecutului. Motivul apokastaziei (restaurare) apare în numeroase mituri ale salvării şi e, de asemenea, un aspect important al psihologiei inconştientului care dezvăluie o mulţime excepţională de material arhaic în visele şi fantasmele spontane ale oamenilor normali, ca şi ale bolnavilor mintal. În analiza sistematică a unui individ, retrezirea spontană a formelor ancestrale determină (compensator) o restaurare.

24 Cf. de pildă *Chandogya Upanishad* VIII, 8.

25 [JUNG,] *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* [GW VIII, par. 88 şi urm.].

Este un fapt că visele premonitorii sunt relativ frecvente, de unde se vede ce anume denumește textul „cunoașterea viitorului".

„Propriul timp" al spiritului este greu de interpretat. Din unghi 815
psihologic trebuie să ne declarăm de acord cu comentariul dr. EVANS-WENTZ.[26] Inconștientul are în mod sigur „propriul său timp", în măsura în care trecutul, prezentul și viitorul sunt contopite în el. Vise precum cele descrise de J.W. DUNNE[27] — faptul că el visează cu o noapte în urmă ceea ce în mod logic ar trebui să viseze o noapte mai târziu — nu sunt rare.

Spiritul în starea lui adevărată

Acest capitol descrie starea conștienței desprinse, care în Orient 816
corespunde unei experiențe psihice foarte frecvente.[28] Descrieri asemănătoare se găsesc în literatura chineză, de pildă în *Hui Ming Ț'ing*.[29]

Uităm unii de alții, tăcut și pur, imens și gol.
Străluminat e golul de lucirea inimii cerului.
Netedă e apa mării și pe fața ei se oglindește luna.
Norii pier în spațiul albastru.
Clar strălucesc munții.
Conștiința piere-n contemplare
Se odihnește singuratic discul lunii.[30]

Constatarea după care „propriul Spirit Unic este inseparabil de alte 817
spirite", e un alt mod de a exprima interdependența universală. Deoarece în starea inconștientă dispar toate distincțiile e logic ca și deosebirea dintre indivizii psihici să dispară. Oriunde are loc un

26 Cf. *Das tibetische Buch der großen Befreiung*, pp. 65 și urm.
27 *An Experiment with Time*. [Cf. JUNG, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (GW VIII, par. 852 și urm.).]
28 Am descris-o în comentariul meu la: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [GW XIII, par. 46 și urm.].
29 *Chinesische Blätter*, ed. de WILHELM I, 3.
30 Citat după WILHELM și JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [GW XIII, par. 64].

„abaissement du niveau mental" întâlnim cazuri de identitate inconştientă[31] sau de „participation mystique", cum numeşte LÉVY-BRUHL fenomenul.[32] Realizarea Spiritului Unic este, cum spune textul nostru, „unirea celor *tri-kaya*"; într-adevăr, ea produce o unificare. Dar noi nu suntem capabili să ne reprezentăm cum o astfel de realizare ar putea să fie vreodată deplină într-o fiinţă omenească. Întotdeauna trebuie să rămână cineva sau ceva care să afle de realizare şi să spună: „Eu ştiu de devenirea întru unitate; ştiu că nu există nicio deosebire." Tocmai faptul realizării dovedeşte incompletitudinea ei inevitabilă. Nu putem recunoaşte nimic din ceea ce nu e distinct de noi înşine. Chiar atunci când spun: „Mă cunosc pe mine însumi", mai rămâne un Eu infinitezimal — Eul cunoscător — diferit de „mine însumi". În acest ego atomic, ca să spun aşa, care e ignorat de punctul de vedere esenţialmente nedualist al Răsăritului, se află totuşi ascuns universul pluralist, nesuprimat, cu întreaga sa realitate.

818 Experienţa „unirii" este un exemplu al acestei pătrunderi „rapid cunoscătoare" (*quick-knowing*) a Orientului, o intuiţie despre cum ar fi dacă am putea concomitent să existăm şi să nu existăm. Dacă aş fi mahomedan, aş spune că puterea celui Atotmilostiv este infinită şi că doar el e în stare să facă un om să fie şi să nu fie în acelaşi timp. Dar eu nu-mi pot imagina o asemenea posibilitate. De aceea presupun că intuiţia orientală merge în această privinţă prea departe.

31 [*Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Identität".]

32 Cf. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Pe scurt, atât această noţiune, cât şi aceea de „état prélogique" au fost serios criticate de etnologi, şi chiar LÉVY-BRUHL s-a îndoit de valabilitatea lor în ultimii ani ai vieţii sale. Mai întâi a suprimat adjectivul „mystique", deoarece s-a temut de reputaţia proastă a expresiei în cercurile intelectuale. E regretabil că a făcut o asemenea concesie superstiţiei raţionaliste; căci „mistic" e exact cuvântul potrivit pentru a caracteriza calitatea specială a „identităţii inconştiente". Întotdeauna există aici ceva numinos. Identitatea inconştientă este un fenomen psihologic şi psihopatologic binecunoscut (identitatea cu persoane, lucruri, funcţii, roluri, mărturisiri de credinţă etc.). Ea este la primitiv doar cu un grad mai accentuată decât la omul civilizat. LÉVY-BRUHL nu poseda, din păcate, cunoştinţe psihologice şi de aceea nu era conştient de această stare de fapt, iar adversarii săi o ignoră.

Spiritul nu e creat

Acest capitol subliniază faptul că nu putem da asigurări că spiritul 819
a fost creat, deoarece el n-are atribute determinate. Atunci ar fi însă ilogic şi să spunem că nu e creat, căci o astfel de calificare ar fi un atribut. Într-adevăr, nu putem face o afirmaţie despre ceva indeterminat, lipsit de calităţi şi pe deasupra incognoscibil. Din acest motiv psihologia occidentală nu vorbeşte de Spiritul Unic, ci de inconştient, pe care îl consideră un lucru-în-sine, un *noumenon*, o „noţiune limită, pur negativă", spre a vorbi în termenii lui KANT.[33] Folosirea unei astfel de expresii negative ne-a fost adesea imputată, dar din păcate onestitatea intelectuală nu îngăduie o desemnare pozitivă.

Yoga vederii interioare

Dacă ar mai exista vreo îndoială în legătură cu identitatea dintre 820
Spiritul Unic şi inconştient, acest capitol ar trebui s-o spulbere. „Deoarece Spiritul Unic este într-adevăr gol şi fără fund, şi spiritul individual este gol ca cerul." Spiritul individual este, la fel ca Spiritul Unic, gol şi lipsit de conţinut. Această constatare se referă probabil la inconştientul colectiv şi personal, căci intelectul conştient nu este în niciun caz „gol".

După cum am spus mai înainte, intelectul oriental pune un accent 821
special pe factorul subiectiv şi mai cu seamă pe „prima impresie" intuitivă sau dispoziţie psihică. Fapt subliniat de afirmaţia după care: „Toate fenomenele nu sunt în realitate decât reprezentări proprii... imaginate chiar de spirit."

Dharma din Tine

Dharma, lege, adevăr, conduită, trebuie să fie „exclusiv în spirit". 822
Astfel sunt atribuite inconştientului toate acele facultăţi pe care

33 Cf. KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft* II, 1, 2, 3.

Occidentul le atribuie lui Dumnezeu. Funcţia transcendentă arată însă cât de îndreptăţit este Orientul când presupune că experienţa complexă legată de *dharma* vine din „interior", adică din inconştient; ea arată şi că fenomenul compensaţiei spontane, care se află dincolo de controlul omenesc, coincide pe deplin cu expresia „har" sau „voinţă a lui Dumnezeu".

823 Acest capitol şi precedentul subliniază mereu că introspecţia este singura sursă a informaţiei spirituale şi a comportamentului. Dacă instrospecţia ar fi ceva patologic, aşa cum cred unii oameni în Occident, ar trebui să trimitem la casa de nebuni practic întreg Orientul sau în orice caz acele părţi care încă n-au fost contaminate de binefacerile Occidentului.

Splendorile acestor învăţături

824 Acest capitol numeşte spiritul „înţelepciune naturală". Este aproape aceeaşi expresie ca cea pe care o folosesc eu ca să denumesc simbolurile produse de inconştient. Eu le numesc „simboluri naturale"[34]. Am ales expresia înainte de a cunoaşte acest text. Amintesc de asta doar fiindcă el ilustrează paralelismul strâns dintre descoperirile psihologiei orientale şi ale celei occidentale.

825 Textul confirmă şi ceea ce am spus mai înainte despre absenţa „unui Eu ştiinţific". „Cu toate că este o realitate desăvârşită, nimeni nu o poate vedea. Minunat lucru." E într-adevăr minunat şi de neînţeles, căci cum ar putea fi aşa ceva *realizat* în adevăratul înţeles al cuvântului? El rămâne „nepătat de rău" şi „nealiat cu binele". Ceea ce aminteşte de cele „şase mii de picioare dincolo de bine şi de rău" ale lui Nietzsche. Dar consecinţele unei astfel de constatări sunt de obicei ignorate de adepţii înţelepciunii orientale; în vreme ce stăm acasă în siguranţă şi suntem siguri de favoarea zeilor, putem admira o astfel de sublimă indiferenţă morală. Dar se împacă asta cu temperamentul nostru sau cu istoria noastră care astfel nu e prelucrată, ci

34 [Cf. prima lucrare din acest volum, a doua şi a treia.]

doar uitată? Nu cred. Oricine se dedică yogăi superioare va trebui să-şi dovedească indiferenţa nu doar ca făptuitor de rău, ci şi ca victimă a răului. După cum psihologii ştiu bine, conflictul moral nu poate fi rezolvat printr-o declaraţie de superioritate, vecină cu neomenia. Trăim azi exemple înspăimântătoare de ridicare a Supraomului deasupra principiilor morale.

Nu mă îndoiesc că eliberarea orientală de viciu ca şi de virtute este 826
legată de o desprindere în orice privinţă, în aşa fel încât yoghinul e condus dincolo de această lume într-o stare de candoare activă şi pasivă. Dar bănuiesc că orice încercare europeană de desprindere nu înseamnă decât eliberarea de scrupule morale. Oricine practică yoga ar trebui de aceea să fie conştient de consecinţele cu bătaie lungă ce decurg de aici, altminteri aventura lui spirituală rămâne o pierdere de vreme egală cu zero.

Marea cale cvaternară

Textul spune: Această meditaţie se face „fără concentrarea gân- 827
durilor". Presupunerea curentă e că yoga constă în principal în concentrare intensă. Credem că ştim ce înseamnă concentrare; dar e foarte greu de ajuns la înţelegerea adevărată a concentrării orientale. Modul nostru de concentrare poate fi exact inversul celui oriental, după cum arată budismul Zen.[35] Dacă însă luăm în sens literal expresia „fără concentrarea gândurilor", ea poate să însemne doar că meditaţia nu se concentrează asupra niciunui lucru. Dacă nu are niciun centru, ea este mai degrabă un fel de dizolvare a conştiinţei şi astfel o apropiere directă de starea inconştientă. Conştienţa presupune întotdeauna o anumită măsură de concentrare, fără de care nu există niciun fel de claritate şi niciun fel de conştienţă. Meditaţie fără concentrare ar fi o stare trează dar goală, la limita adormirii. De vreme ce textul nostru numeşte asta o meditaţie excelentă, trebuie să presupunem că există o meditaţie mai puţin excelentă, caracterizată de

35 SUZUKI, *Essays*.

mai multă concentrare. Meditația amintită în textul nostru pare a fi o cale regală spre inconștient.

Lumină mare

828 Experiența mistică centrală a iluminării este în cele mai multe forme de misticism simbolizată exact de lumină. Este un paradox straniu că apropierea de o regiune care ne apare ca drumul spre un întuneric extrem trebuie să aibă drept rezultat lumina iluminării. Dar asta este enantiodromia curentă „per tenebras ad lucem" [„prin tenebre la lumină"]. În multe ceremonii de inițiere[36] are loc καταβασις εἰς ἄντρον (o coborâre în infern), o scufundare în adâncul apei de botez sau o reîntoarcere în pântecele renașterii. Simbolismul renașterii descrie simplu unirea contrariilor — conștient și inconștient — cu ajutorul analogiilor concrete. Orice simbolism al renașterii se bazează pe o funcție transcendentă. Deoarece duce la un spor de conștiență (stării de dinainte îi sunt adăugate conținuturile inconștiente anterioare), această nouă stare aduce cu sine un plus de spirit de pătrundere, ceea ce e simbolizat printr-un plus de lumină.[37] Comparată cu întunericul relativ al stării de dinainte, ea este de aceea o stare iluminată. În multe cazuri lumina apare chiar sub formă de viziuni.

Yoga căii nirvana

829 Acest capitol ne dă una dintre cele mai bune formulări ale dizolvării totale a conștienței, care pare să fie țelul practicilor yoga: „Deoarece nu există două lucruri cum ar fi faptă și făptuitor, țelul tuturor roadelor de dobândit și, prin asta, sfârșitul desăvârșirii se atinge atunci când făptuitorul este căutat și nu se găsește nicăieri un făptuitor."

36 Ca de pildă în misterele antice.

37 În alchimie, piatra filosofală a fost numită, între altele, *lux moderna, lux lucis, lumen luminum* etc.

Cu această formulare completă a metodei şi a ţelului ei am ajuns 830
la sfârşitul comentariului meu. Textul este de o mare frumuseţe şi înţelepciune şi n-are nevoie să fie comentat în continuare. El poate fi tradus în limbaj psihologic şi interpretat cu ajutorul principiilor pe care le-am dezvoltat şi ilustrat în cea de a doua parte.

XI
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *BARDO THÖDOL*[1]

831 Aş vrea să preced comentariul meu introductiv de o scurtă privire de ansamblu asupra textului. *Bardo Thödol* este o carte despre instruirea celui recent decedat. Ea trebuie să-i slujească acestuia, oarecum asemenea *Cărţii egiptene a morţilor*, drept călăuză de-a lungul timpului petrecut în *Bardo* — o stare intermediară de 49 de zile simbolice, durata dintre moarte şi renaştere. Textul este alcătuit din trei părţi. Prima, intitulată *Cikhai Bardo*, descrie evenimentele sufleteşti din momentul morţii. Cea de-a doua, *Chönyid Bardo*, se ocupă de starea onirică ce intervine după moartea definitivă, de aşa-numitele iluzii karmice. Cea de-a treia, numită *Sidpa Bardo*, se referă la apariţia impulsului de a se naşte şi la evenimentele prenatale. Caracteristic e faptul că suprema înţelegere şi iluminare, şi astfel posibilitatea maximă de salvare, apar nemijlocit în procesul morţii. Curând după aceea intervin „iluziile" care duc, în cele din urmă, din nou la reîncarnare, când luminile scânteietoare devin tot mai tulburi şi mai diverse, iar viziunile tot mai înspăimântătoare. Această coborâre descrie înstrăinarea conştiinţei de adevărul eliberator şi reapropierea de existenţa fizică. Instruirea are rostul de a-i atrage atenţia defunctului, pe fiecare treaptă de orbire şi rătăcire, asupra posibilităţilor de salvare existente şi de a-l lămuri cu privire la natura viziunilor sale. Textele *Bardo* se citesc de către lama în apropierea cadavrului.

1 [Comentariu la *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de W.Y. EVANS-WENTZ, Rascher, Zürich, 1935. Reeditare, 1957.]

Cred că nu-mi pot exprima mai bine datoria de recunoştinţă faţă 832
de regretatul lama KAZI DAWA-SAMDUP şi faţă de dr. EWANS-WENTZ decât străduindu-mă ca, printr-un comentariu psihologic la ediţia germană, să aduc mai aproape de înţelegerea occidentală lumea grandioasă de idei şi problematica acestei lucrări. Sunt sigur că oricine citeşte această carte cu ochii deschişi şi o lasă, fără prejudecăţi, să acţioneze asupra lui îşi va extrage din ea un substanţial profit.

Bardo Thödol, numită pe bună dreptate de editorul ei W.Y. 833
EVANS-WENTZ „Cartea tibetană a morţilor", a stârnit în ţările de limbă anglo-saxonă, la prima ei apariţie din 1927, o senzaţie deloc mică. Datorită umanităţii ei profunde şi înţelegerii şi mai profunde a tainelor sufleteşti, ea face parte din acele scrieri care nu-l interesează nici pe departe doar pe specialistul în budismul mahāyāna, ci îl priveşte şi pe profanul, şi mai ales pe acesta, care tinde să-şi lărgească cunoştinţele asupra vieţii. Din anul apariţiei sale şi până azi *Bardo Thödol* mi-a fost o însoţitoare permanentă, căreia îi datorez nu doar numeroase imbolduri şi cunoştinţe, ci şi intuiţii esenţiale. Spre deosebire de *Cartea egipteană a morţilor*, despre care se poate spune doar prea puţin sau prea mult, *Bardo Thödol* conţine o filosofie umană inteligibilă şi se adresează omului, iar nu zeilor sau primitivilor. Filosofia ei este chintesenţa criticii psihologice budiste şi, ca atare, se poate spune că deţine o extraordinară superioritate. Nu doar divinităţile „furioase", ci şi cele „paşnice" sunt proiecţii sangsarice ale sufletului uman; o idee care pentru europeanul luminat este de la sine înţeleasă, căci îi aminteşte de propriile-i simplificări banalizatoare. Dar acelaşi european n-ar fi în stare să-i instituie totodată ca reali pe zeii invalidaţi din cauza proiecţiei. Acest lucru însă îl poate face *Bardo Thödol*, care îi anticipează atât pe europeanul luminat, cât şi pe cel neluminat prin câteva dintre cele mai importante premise metafizice. Caracterul antinomic al oricărui enunţ metafizic este premisa implicită şi ubicuă a cărţii *Bardo Thödol*, ca şi ideea de diferenţă calitativă dintre treptele conştiinţei şi realităţile determinate de ele. Un grandios atât-cât-şi este fundalul acestei cărţi rare. Poate că ea nu le este simpatică filosofilor apuseni, căci Occidentului îi place claritatea şi univocitatea, de aceea unii apără poziţia „este Dumnezeu", iar alţii, la fel de pătimaş, negaţia

„nu este Dumnezeu". Ce-au să facă acești frați învrăjbiți cu o propoziție ca aceasta: „Recunoscându-ți golul minții ca budaitate și considerându-l a fi propria ta conștiință, rămâi în starea spiritului divin al lui Buddha"?

834 Mă tem că asemenea propoziții nu sunt binevenite nici pentru filosofia noastră occidentală, nici pentru teologie. Cartea *Bardo Thödol* este în mare măsură psihologică, iar filosofia noastră occidentală se află încă în stadiul învechit prepsihologic, în care doar enunțurile sunt ascultate, explicate, apărate, criticate și argumentate și în care, în urma acordului general, instanța care formulează enunțurile lipsește din program și este scoasă de pe ordinea de zi.

835 Afirmațiile metafizice sunt însă *enunțuri ale sufletului* și de aceea sunt psihologice. Pentru spiritul apusean, care, din motivele resentimentare cunoscute, este robul explicației, acest adevăr evident este prea evident sau este o negație inadmisibilă a „adevărului" metafizic. Pentru el cuvântul „psihologic" sună ca și cum am spune „doar psihologic". „Sufletul" îi pare cumva ca un lucru mărunt, inferior, personal, subiectiv și altele asemenea. De aceea se preferă folosirea cuvântului „spirit", lăsându-se întotdeauna inexplicit impresia că s-a formulat poate într-adevăr un enunț foarte subiectiv despre „spirit", firește întotdeauna despre cel „general" și chiar — dacă se poate — despre spiritul „absolut". Această pretenție ridicolă este probabil o compensație pentru regretabila micime de suflet. Este aproape ca și cum Anatole France, punând-o pe Catherine d'Alexandrie din *Île des Pingouins* să-i dea bunului Dumnezeu sfatul „de leur accorder une âme immortelle, mais petite" [„de a le da un suflet nemuritor, dar mic"], ar fi exprimat un adevăr obligatoriu pentru întregul Occident.

836 Sufletul este acela care, grație unei forțe de creație divine și înnăscute, face afirmația metafizică; el instituie distincția dintre entitățile metafizice. El nu este doar condiția realului metafizic, ci este chiar acesta.

837 Cu acest mare adevăr psihologic începe *Bardo Thödol*, care nu este un ceremonial de înmormântare, ci o instruire a morților, o călăuză care conduce printre aparițiile schimbătoare ale vieții din *Bardo*, adică ale acelei existențe care se întinde de-a lungul a 49 de zile de la moarte

până la încarnarea viitoare. Dacă pentru început facem abstracție de presupoziția orientală, de la sine înțeleasă, a sufletului atemporal, putem în calitate de cititor al cărții să ne transpunem fără dificultate în situația defunctului și să considerăm cu atenție prima învățătură a primului paragraf, pe care am schițat-o mai sus. Aici ni se spun într-un mod deloc trufaș, ci într-un limbaj plin de politețe, următoarele:

O, nobile fiu (cutare), ascultă. Acum vei afla strălucirea Luminii Clare a Realității Pure. Recunoaște-o. O, nobile fiu, intelectul* tău de-acum, vid potrivit naturii sale, neformat prin ceva cum ar fi caracteristici și culori, vid în mod firesc, este adevărata realitate, binele universal. Propriul tău intelect, care este vid acum, dar nu ca vidul neantului, ci ca intelect în sine, neîngrădit, strălucitor, emoționant și fericit, este conștiința adevărată, Budha cel atotbun.

Această cunoaștere este starea *dharma-kāya* a Iluminării desă- 838
vârșite; exprimat în limbajul nostru: temeiul creator primordial al tuturor enunțurilor metafizice este conștiința ca manifestare vizibilă și perceptibilă a sufletului. „Vidul" este starea de dinaintea oricăror enunțuri, de dinaintea oricărei instituiri. Plinătatea manifestărilor diferențiate zace încă latent în suflet.

„Propria ta conștiință", continuă textul, „strălucitoare, vidă și 839
nedespărțită de Marele Trup al Splendorii n-are nici naștere, nici moarte și este Lumina Neschimbătoare — Buddha Amitābha."

Într-adevăr, sufletul nu este mic, ci este însăși dumnezeirea stră- 840
lucitoare. Occidentul consideră acest enunț fie extrem de problematic, dacă nu chiar inacceptabil, fie și-l aproprie fără rezerve, provocând astfel și o inflație teozofică. Ne situăm cumva strâmb față de aceste lucruri. Dacă însă ne putem stăpâni în asemenea măsură, încât să evităm a comite principala noastră eroare, aceea de a vrea să *facem* mereu ceva cu lucrurile, atunci izbutim poate să extragem de aici o învățătură importantă pentru noi sau cel puțin să măsurăm grandoarea cărții *Bardo Thödol*, care îi încredințează defunctului ultimul

* [sic! cf. explicația din nota de subsol a lui EVANS-WENTZ, *loc. cit.*, pp. 100/101[22].]

și supremul adevăr, anume acela că zeii sunt strălucirea și lumina propriului suflet. Astfel orientalului nu i-a dispărut niciun soare, precum creștinului, căruia i s-ar răpi prin asta Dumnezeul, ci sufletul lui este lumina divinității, iar divinitatea este sufletul. Orientul poate să suporte mai bine acest paradox decât i-a fost dat bietului ANGELUS SILESIUS. (De altfel, acesta ar fi și astăzi încă anacronic din punct de vedere psihologic.)

841 Este logic să vrei să-l lămurești pe defunct în primul rând în legătură cu primatul sufletului, căci viața ne lămurește mai degrabă în legătură cu orice altceva. În viață suntem vârâți cu forța în nenumărate lucruri respingătoare și apăsătoare, în care nici nu mai ajungem — din cauza atâtor „date" — să ne gândim cine, de fapt, a „dat". Din aceste date se eliberează defunctul, iar instruirea urmărește să-i sprijine eliberarea. Dacă ne punem singuri în locul defunctului, instruirea ne va aduce un câștig însemnat, căci încă din primul paragraf aflăm că dătătorul tuturor „datelor" sălășluiește în noi înșine, un adevăr care, în ciuda tuturor evidențelor în lucrurile mari ca și în cele mici, nu este *niciodată* știut, deși ar fi de atâtea ori nevoie, ba chiar ar fi indispensabil, să fie știut. Desigur, o astfel de știință e potrivită doar pentru oamenii contemplativi care au renunțat să înțeleagă ce trăiesc, pentru un fel de gnostici din temperament care cred într-un Mântuitor care se numește, ca acela al mandeenilor, „cunoaștere a vieții" (*manda d'hajie*). Poate că nu le este hărăzit prea multor oameni să vadă cum e lumea și ca un „dat". E nevoie de o răsturnare mare și plină de jertfe spre a vedea felul în care lumea e „dată" din esența sufletului. Este mult mai direct, mai izbitor, mai impresionant și de aceea mai convingător să vedem cum ni se întâmplă [ceva] decât să observăm cum facem [ceva]. Într-adevăr, esența animalică a omului se împotrivește ca el să se simtă pe sine făcătorul datelor sale. Motiv pentru care încercări de acest fel au fost întotdeauna obiectul unor inițieri tainice, în care exista o moarte figurată, simbolizând caracterul total al răsturnării. Într-adevăr, instruirea din *Thödol* urmărește să-i amintească defunctului trăirile inițiatice sau învățăturile gurului, căci instruirea nu e nimic altceva decât o *inițiere a defunctului* în viața din *Bardo*, după cum și inițierea

celor vii nu e nimic altceva decât o pregătire pentru lumea de dincolo; cel puţin acesta este cazul în toate misterele culturale, începând cu cele egiptene şi eleusine. „Lumea de dincolo" este însă mai întâi — în cadrul iniţierii celor vii — nu un „dincolo" de moarte, ci o răsturnare de mentalitate, deci un „dincolo" psihologic, exprimat în termeni creştini: o desprindere de legăturile lumii şi ale păcatului. Salvarea este o desprindere şi eliberare dintr-o stare iniţială de întuneric şi inconştienţă şi intrarea într-o stare a Iluminării, a desfacerii, a depăşirii şi a triumfului asupra „datelor".

În această măsură *Bardo Thödol* este, după cum intuieşte şi 842
EVANS-WENTZ, un proces de iniţiere cu scopul de a restaura divinitatea sufletului, pierdută prin naştere. Este caracteristic pentru Orient faptul că instruirea începe întotdeauna cu fragmentul principal, respectiv cu principiile ultime şi supreme, cu tot ceea ce la noi ar veni la sfârşit, cum se întâmplă de pildă la APULEIUS, unde Lucius este venerat în calitate de Helios abia la sfârşit. Corespunzător, iniţierea se desfăşoară în *Bardo Thödol* ca o „climax a maiori ad minus" [o gradaţie de la mai mult la mai puţin] şi se încheie cu renaşterea *in utero*. Singurul „proces de iniţiere" încă viu în sfera de cultură apuseană este „analiza inconştientului", utilizată de medici. Această abordare din considerente terapeutice a dedesubturilor şi a rădăcinilor conştiinţei este mai întâi o maieutică raţională în sens socratic, o conştientizare a conţinutului sufletesc încă embrionar, subliminal, încă nenăscut. Forma iniţială a acestei terapii este, cum se ştie, psihanaliza freudiană, care se ocupă în mod special de fantasme sexuale. Acest domeniu corespunde ultimului capitol din *Sidpa Bardo*, în care decedatul, incapabil să primească învăţăturile din *Cikhai* şi din *Chönyid Bardo*, cade pradă fantasmelor sexuale şi e astfel atras de perechile care coabitează, unde este apoi captat de un uter şi născut în lumea pământească. Cu ocazia asta intră în funcţiune, aşa cum se cuvine, şi „complexul Oedip". Dacă defunctul este determinat de karma să se nască bărbat, atunci se îndrăgosteşte *in spe* de mamă şi-şi consideră tatăl dezgustător şi vrednic de a fi urât; invers, viitoarea fiică îl va găsi *in spe* pe tată extrem de atrăgător, mama, în schimb, îi va produce repulsie. Acest domeniu specific freudian este parcurs în sens invers de european în cadrul

procesului analitic de conștientizare a conținuturilor inconștiente. El se întoarce în bună măsură înapoi în lumea de fantasme infantil sexuală *usque ad uterum* [până la uter]. Din direcție psihanalitică s-a exprimat chiar opinia că nașterea însăși este trauma prin excelență; unii cred chiar că au pătruns până la amintirile de origine intrauterină. Rațiunea occidentală își atinge astfel, din păcate, limitele. Am fi dorit psihanalizei freudiene să fi coborât voios și mai departe în trecut, pe firul așa-numitelor urme de trăiri intrauterine; prin această întreprindere îndrăzneață ar fi pătruns regresiv, trecând peste *Sidpa Bardo*, în ultimul capitol din precedentul *Chönyid Bardo*. Dar echipați cu reprezentările noastre biologice, o astfel de întreprindere n-ar fi avut parte de nicio șansă, căci pentru asta ar fi fost nevoie de o cu totul altă pregătire filosofică decât aceea furnizată de științele naturii. Urmărirea regresivă consecventă ar fi dus la postulatul unei vieți preuterine anterioare, al unei adevărate vieți în *Bardo*, dacă ar fi fost într-adevăr posibil să se descopere măcar urme ale unui subiect cu o asemenea trăire. În privința trăirilor intrauterine nu s-a trecut dincolo de presupuneri, și chiar așa-numita „traumă a nașterii" a rămas o asemenea banalitate, încât nu mai explică pur și simplu nimic, tot atât de puțin ca ipoteza după care viața e o boală cu prognoză nefastă, căci se termină întotdeauna cu un deces.

843 Astfel, psihanaliza lui FREUD s-a oprit la trăirile din *Sidpa Bardo*, anume la fantasmele sexuale și la „înclinări" similare incompatibile, care provoacă angoasă și alte stări afective. Teoria freudiană este însă prima încercare occidentală de a cerceta, cumva de jos, adică din sfera pulsional animalică, acea zonă care corespunde în lamaismul tantric lui *Sidpa Bardo*. Doar o angoasă metafizică prea îndreptățită l-a împiedicat pe FREUD să pătrundă în sfera „ocultă". În plus — dacă e să dăm crezare psihologiei din *Sidpa Bardo* — starea *Sidpa* e caracterizată de vântul puternic al karmei, care îl mână de colo-colo pe defunct până ce găsește locul nașterii; adică însăși starea *Sidpa* nu mai permite continuarea regresiei, căci prin tendința intensă de a cobori către sfera pulsional animalică și către renașterea fizică ea este blocată în direcția stării *Chönyid*. Cu alte cuvinte: cine pătrunde în inconștient pornind de la o premisă biologică rămâne împotmolit în

sfera pulsională şi nu mai poate trece dincolo de ea, ci se poate doar reîntoarce în existenţa fizică. De aceea nici nu e posibil ca ipoteza freudiană să nu se încheie cu o evaluare esenţialmente negativă a inconştientului. Acesta este „nimic decât ..." Totodată această concepţie despre suflet, în genere despre sufletul occidental, este exprimată doar mai vocal, mai deslușit, mai necruţător şi mai lipsit de scrupule decât au îndrăznit alţii să o facă. Dar, în realitate, nici aceştia nu gândesc mult mai diferit. Iar despre ce crede „spiritul" în această privinţă trebuie să ne mulţumim cu dorinţa pioasă ca el să poată convinge. Că forţa acestui spirit este cel puţin îndoielnică a observat cu părere de rău însuşi MAX SCHELER[2].

E un fapt pe care trebuie să-l constatăm că spiritul raţionalist occi- 844
dental a pătruns cu psihanaliza până la starea ca să spun aşa nevrotică de *Sidpa* şi acolo s-a oprit inevitabil din pricina premisei necritice după care orice psihologie este o chestiune subiectivă şi personală. Oricum, prin acest asalt am câştigat făcând măcar un pas dincolo de existenţa noastră conştientă. Această cunoaştere ne indică totodată felul în care ar trebui să citim cartea *Thödol*, anume de la coadă la cap. Dacă am izbutit, cu ajutorul ştiinţei occidentale, să înţelegem într-o oarecare măsură caracterul psihologic al părţii *Sidpa Bardo*, atunci ne revine acum sarcina propriu-zisă de a face accesibilă şi partea precedentă, anume *Chönyid Bardo*.

Starea *Chönyid* este aceea a iluziilor karmice, deci a acelor iluzii 845
care se sprijină pe rămăşiţele psihice (sau pe meritele) vieţilor anterioare. Concepţia orientală a karmei este un fel de teorie a eredităţii psihice, bazată pe ipoteza reîncarnării, adică în ultimă instanţă a sufletului atemporal. Nici cunoştinţele, nici raţiunea noastră nu pot ţine pasul cu această concepţie. Pentru noi există în atare privinţă prea mulţi Dacă şi prea mulţi Dar. Noi ştim mai cu seamă exasperant de puţin despre o posibilă continuitate a psihicului individual după moarte, atât de puţin, încât nu putem întrevedea cum s-ar putea dovedi ceva în această privinţă. Pe deasupra, ştim prea bine că o astfel de dovadă este din motive gnoseologice la fel de imposibilă ca dovada existenţei

2 [Filosof şi sociolog german, adept al eticii valorii (1874–1928).]

lui Dumnezeu. Putem deci accepta prudent noţiunea de karma doar în măsura în care ea poate fi înţeleasă în sens de *ereditate psihică*. Există ereditate psihică, adică moştenirea unor particularităţi psihice ca predispoziţii maladive, particularităţi caracteriale, înzestrări etc. Nu schimbă cu nimic natura psihică a acestor complexe de fapte dacă moda noastră ştiinţifică le reduce la condiţii aparent fizice (structuri nucleare!). Ele sunt fenomene vitale esenţiale care se manifestă în special psihic, după cum există şi particularităţi ereditare care se manifestă în principal fiziologic, adică fizic. Printre aceste ereditări psihice există o clasă specială care nu e limitată esenţialmente nici la familie, nici la rasă. E vorba de predispoziţiile spirituale generale, prin care se înţelege un anume fel de *forme* (*eidola* la PLATON), după care spiritul îşi ordonează conţinuturile. Am mai putea numi aceste forme — *categorii*, analog cu categoriile logice care există întotdeauna şi pretutindeni şi care sunt premise indispensabile ale intelectului. Doar că în cazul nostru, „formele" nu sunt categorii ale intelectului, ci ale *forţei de imaginaţie*. Deoarece structurile fanteziei în sens larg sunt întotdeauna concrete, şi formele ei au *a priori* caracter de *imagini*, şi anume de imagini *tipice*, motiv pentru care şi eu, sprijinindu-mă pe AUGUSTIN, le-am numit *arhetipuri*. Adevărate mine de arhetipuri sunt cercetarea comparată a religiilor şi a miturilor, şi tot astfel sunt psihologia viselor şi a psihozelor. Paralelismul uimitor al unor astfel de imagini şi al ideilor exprimate de ele a prilejuit adesea ipoteze din cele mai îndrăzneţe privind migraţia lor, când ar fi fost mai la îndemână să se ia în calcul similitudinile remarcabile ale sufletului uman din toate timpurile şi din toate locurile. Într-adevăr, pretutindeni şi întotdeauna sunt reproduse spontan forme ale fanteziei, fără ca cea mai neînsemnată transmitere directă să poată fi măcar gândită. Structurile originare ale psihicului sunt de aceeaşi surprinzătoare uniformitate ca acelea ale corpului vizibil. Arhetipurile sunt cumva ca organele psihicului prerațional. Sunt idei şi forme identice, etern moştenite, pentru început lipsite de conţinut specific. Conţinutul specific apare mai întâi în viaţa individuală, când experienţa personală este captată tocmai în aceste forme. Dacă arhetipurile n-ar preexista peste tot în formă identică, cum s-ar putea explica

atunci că *Bardo Thödol* presupune, aproape la fiecare pas, că morţii nu ştiu că au murit şi că această afirmaţie se regăseşte la fel de frecvent în cea mai banală şi mai neşcultivată literatură spiritistă din Europa sau din America? Deşi o astfel de afirmaţie apare deja la SWEDENBORG, cunoaşterea scrierilor lui nu e atât de răspândită, încât orice medium obişnuit să fi dat tocmai peste istorii de acest gen. O legătură între SWEDENBORG şi *Bardo Thödol* e absolut de negândit. Faptul că morţii îşi continuă pur şi simplu viaţa lor pământească şi implicit nu ştiu adesea că sunt duhuri ale unor decedaţi este una dintre cele mai vechi şi mai răspândite idei. E vorba de o idee arhetipală, care se manifestă într-o formă perceptibilă de îndată ce cineva trăieşte o experienţă corespunzătoare cu fantome. Remarcabil e şi faptul că, peste tot în lume, fantoma are aceleaşi trăsături. Cunosc, firește, fără să mi-o însuşesc, ipoteza spiritistă, nedemonstrabilă. Mă mulţumesc cu ipoteza unei structuri psihice universale, diferenţiate şi moştenite în această formă, care determină — ba chiar forţează — toate trăirile într-o direcţie şi formă anumită. Căci după cum organele trupului nu sunt nişte date indiferente şi pasive, ci mai degrabă complexe funcţionale dinamice care atestă necesitatea ineluctabilă a existenţei lor, tot astfel şi arhetipurile sunt un fel de organe psihice ale unor complexe pulsionale dinamice, care determină în cea mai mare măsură viaţa sufletească. De aceea am numit arhetipurile — *dominante ale inconştientului*. Stratul sufletului inconştient, care constă din aceste forme dinamice general răspândite, l-am numit *inconştientul colectiv*.

Din câte ştiu, nu există eredităţi mnemonice individuale, prenatale 846
sau chiar preuterine, în schimb există arhetipuri moştenite, care sunt însă vide de conţinut, căci iniţial nu conţin trăiri subiective. Ele intră în conştiinţă, cum am spus, atunci când experienţele personale le vizibilizează. După cum am văzut mai sus, psihologia din *Sidpa* constă din voinţa de a trăi şi de a se naşte. (*Sidpa* = „*Bardo* al căutării renaşterii".) Această stare nu îngăduie de aceea experimentarea realităţilor psihice transsubiective, exceptând cazul în care individul se opune categoric să fie din nou născut în lumea conştiinţei. După doctrina cărţii *Thödol* în starea *Bardo* există posibilitatea de a urca muntele Meru, cel cu patru feţe, şi a ajunge la *dharma-kāya*, presupunând că

defunctul nu cedează înclinaţiei sale de a urma luminile tulburi. Tradus în limba noastră, lucrul acesta n-ar însemna altceva decât că am opune raţiunii, aşa cum o înţelegem noi, o rezistenţă deznădăjduită şi am renunţa astfel la supremaţia ipseităţii proprii, sacralizate de raţiune. Acest lucru este practic o capitulare grea de consecinţe în faţa forţelor sufletului, un fel de moarte figurată care corespunde capitolului judecăţii morţilor din *Sidpa Bardo*. Ceea ce înseamnă sfârşitul comportamentului conştient raţional şi etic responsabil, precum şi o subordonare voluntară faţă de ceea ce *Thödol* numeşte „iluzia karmică". Iluzia karmică înseamnă o convingere sau o imagine a lumii de natură extrem iraţională care nu corespunde niciodată şi nicăieri judecăţilor intelectului sau nu izvorăşte din acesta, ci este produs exclusiv de forţa imaginaţiei nestăvilite. Este pur şi simplu un vis sau o „fantasmă", în legătură cu care orice om de bună credinţă nu poate decât să te sfătuiască să nu te laşi în voia ei, şi într-adevăr pentru început nici nu e de văzut ce deosebire ar fi între o astfel de fantasmă şi nălucirile unui dement. Adesea e suficient doar un mic „abaissement du niveau mental" pentru a descătuşa această lume de iluzii. Spaima şi întunericul acestui moment corespund primului capitol din *Sidpa Bardo*. Conţinuturile acestui *Bardo* dezvăluie însă arhetipurile, imaginile karmice în forma lor iniţial înspăimântătoare. Starea *Chönyid* corespunde unei psihoze intenţionat provocate.

847 Auzim şi citim adesea despre primejdiile yogăi, în special ale rău famatei kundalini-yoga. Starea psihotică produsă intenţionat, care la anumiţi indivizi împovăraţi poate trece uşor într-o adevărată psihoză, este o primejdie de luat foarte în serios. E vorba într-adevăr de lucruri periculoase, cu care n-ar trebui să se „facă" — la modul autentic occidental — nimic. Este o intervenţie în destin care atinge punctul cel mai adânc al existenţei umane şi poate deschide o sursă de suferinţe pe care, atunci când suntem cu mintea întreagă, nici nu ne-o putem închipui. Lor le corespund torturile din starea *Chönyid*, pe care textul le descrie după cum urmează:

Zeul morţii înfăşoară „o frânghie în jurul gâtului tău şi ţi-l smulge; îţi taie capul, îţi scoate inima, îţi sfâşie măruntaiele, se înfruptă din creierul tău, îţi

bea sângele, îţi înghite carnea, îţi roade oasele; tu însă nu eşti în stare să mori. Chiar dacă trupul ţi-e ciopârţit, se reface din nou. Ciopârţirea repetată produce o durere şi un chin groaznic."

Această tortură descrie exact caracterul primejdiei: e vorba de o 848
dezintegrare a întregului corp *Bardo*, care ca „subtle body" face posibilă vizibilitatea sufletului în stare de moarte. Echivalentul psihologic al *ciopârţirii* este disocierea psihică sub forma ei deleteră de *schizofrenie* (scindare a minţii). Această foarte răspândită boală mintală constă într-un pronunţat „abaissement du niveau mental" care, pe de-o parte, suspendă blocajul normal care porneşte din conştiinţă şi astfel, pe de altă parte, declanşează jocul nestăvilit al dominantelor inconştiente.

Trecerea din starea *Sidpa* în starea *Chönyid* este deci o răsturnare 849
primejdioasă a tendinţelor şi a intenţiilor stării conştiente, o jertfire a ipseităţii conştiente şi o cedare în faţa nesiguranţei extreme a jocului aparent haotic al figurilor fantasmatice. Când FREUD a creat expresia după care Eul este „singurul focar de angoasă", el a conferit expresie unei intuiţii adânci şi foarte adevărate. Angoasa în faţa jertfei de sine pândeşte în spatele fiecărui Eu, căci această angoasă este pretenţia puterilor inconştiente, reţinută adesea doar cu efort, de a exercită o influenţă totală. Nicio devenire de sine (individuaţie) nu e scutită de această trecere primejdioasă, căci de totalitatea Sinelui ţine şi ceea ce este de temut, lumea de jos sau cea de sus a dominantelor sufleteşti, din care Eul s-a emancipat cândva cu efort, atingând până la un anumit grad o libertate mai mult sau mai puţin iluzorie. Această eliberare este o întreprindere eroică, desigur necesară, dar nimic definitiv, căci este vorba abia de crearea unui subiect căruia, spre a fi împlinit, trebuie să i se opună şi un obiect. Obiectul pare să fie pentru început lumea, supradimensionată în acest scop prin proiecţii. Ne căutăm dificultăţile şi le găsim, ne căutăm duşmanul şi-l găsim, ne căutăm iubita şi tot ce e preţios şi îi găsim, şi e bine de ştiut că tot acest rău şi tot acest bine se află dincolo de obiectul vizibil, unde poate fi biruit, pedepsit, distrus sau făcut fericit. Dar natura însăşi nu îngăduie, pe lungă durată, această stare de nevinovăţie paradisiacă a

subiectului. Există oameni, şi au existat dintotdeauna, care nu pot să nu considere că lumea şi trăirea lumii sunt de natură simbolică şi reprezintă ceva care stă ascuns adânc în subiect, în propria realitate transsubiectivă. Această presimţire foarte adâncă se referă, după învăţătura lamaistă, la starea *Chönyid*, de aceea *Chönyid Bardo* are şi titlul „*Bardo* al trăirii realităţii".

850 Realitatea trăită în starea *Chönyid* este, după cum ne instruieşte textul ultimului capitol din *Chönyid Bardo*, realitatea gândurilor. „Formele gândurilor" apar ca realităţi, fantezia ia formă reală şi începe visul înspăimântător, simulat de dominantele inconştiente, de karma. Mai întâi apare, ca sumă a tuturor spaimelor, zeul distrugător al morţii, după care urmează (citim textul de la coadă la cap) 28 de zeiţe puternice şi înfiorătoare şi 58 de divinităţi care beau sânge. În ciuda aspectului lor demonic, care reprezintă un haos confuz de atribute şi monstruozităţi, se întrezăreşte încă de aici o anumită ordine. Sunt companii de zei, ordonate în funcţie de cele patru puncte cardinale şi caracterizate de culori tipice, de natură mistică. Devine din ce în ce mai clar că zeităţile se ordonează în mandale (cercuri) care conţin crucea celor patru culori. Acestea se referă la patru forme de înţelepciune:

1. Alb = cărarea luminoasă a înţelepciunii simetrice
2. Galben = cărarea luminoasă a înţelepciunii egalităţii
3. Roşu = cărarea luminoasă a înţelepciunii discernătoare
4. Verde = cărarea luminoasă a înţelepciunii atoteficiente

851 Pe o treaptă superioară de înţelegere, defunctul ştie că formele reale ale gândurilor pornesc de la el însuşi şi că cele patru cărări luminoase ale înţelepciunii care îi apar sunt radiaţiile propriilor „facultăţi" psihice. Cu asta ne situăm în centrul psihologiei mandalei lamaiste, pe care am explicat-o în cartea *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, publicată împreună cu RICHARD WILHELM.[3]

852 Desfăşurarea, urmărită în sens invers, se ridică până la viziunea celor patru Mari: 1. *Amogha Siddhi*, cel Verde, 2. *Amitābha*, cel Roşu,

3 În legătură cu principiul de ordine inconştient, cf. *Zur Psychologie östlicher Meditation* [par. 908 şi urm. din acest volum].

3. *Ratna-Sambhava*, cel Galben şi 4. *Vajra-Sattva*, cel Alb, şi se încheie cu lumina albastră, strălucitoare a lui *Dharma-Dhātu*, a trupului lui Buddha care iese în centrul mandalei din inima lui *Vairotshana*.

Cu această viziune finală se destramă karma şi iluziile ei; conştiinţa 853
este desprinsă de orice formă şi de orice ataşare de obiect şi se reîntoarce la starea atemporală de la început a lui *dharma-kāya*. Citită în sens invers, starea *Cikhai*, apărută în clipa morţii, este astfel atinsă.

Cred că aceste câteva sugestii ar trebui să fie suficiente spre a-i da 854
cititorului, o oarecare idee despre psihologia lui *Bardo Thödol*. Cartea descrie o cale inversă a iniţierii, care pregăteşte, spre deosebire cumva de aşteptările escatologice creştine, coborârea în devenirea fizică. Îndepărtarea de lume, atât de intelectualizată şi raţionalistă, a europeanului recomandă pentru început inversarea lui *Thödol* şi considerarea lui ca pe o descriere a unor trăiri iniţiatice orientale, în care zeităţile din *Chönyid Bardo* pot fi înlocuite *ad libitum* cu simboluri creştine. În orice caz, succesiunea evenimentelor constituie o paralelă la fenomenologia inconştientului european în condiţiile unui aşa-zis proces de iniţiere, adică atunci când inconştientul e analizat. Procesul de transformare a inconştientului care are loc în timpul analizei este analogul natural al iniţierilor religioase realizate artificial, care se deosebesc în principiu de procesul natural prin aceea că anticipează dezvoltarea naturală şi pun simboluri fixate de tradiţie, intenţionat alese, în locul producţiei naturale de simboluri, cum este, de pildă, cazul exerciţiilor lui IGNAŢIU DE LOYOLA sau al meditaţiilor yoga de sursă budistă şi tantrică.

Răsturnarea succesiunii capitolelor, pe care o propun pentru 855
uşurarea înţelegerii, nu stă, firește, în intenţia cărţii *Bardo Thödol*. De asemenea, faptul că utilizăm acest lucru în scop psihologic corespunde cel mult unei intenţii secundare, permise de lamaism. Scopul propriu-zis al acestei cărţi ciudate, care pentru europeanul cultivat al secolului XX este în mod cert foarte stranie, constă în lămurirea defunctului aflat în starea *Bardo*. Biserica catolică este singurul loc din lumea omului alb unde se mai găsesc rămăşiţe importante ale unei asistenţe acordate sufletului celui decedat. În interiorul

protestantismului epicureic există doar câteva „rescue circles" spiritiste ce se ocupă de conştientizarea defuncţilor care nu sunt conştienţi de moartea lor.[4] Dar în Occident nu avem nimic comparabil cât de cât cu *Bardo Thödol*, cu excepţia anumitor scrieri secrete, care însă nu intră în discuţie pentru marele public şi pentru ştiinţă în general. După tradiţie, şi *Thödol* a făcut parte din cărţile secrete.[5] Ca atare ea reprezintă un capitol special al asistenţei magice, care se întinde dincolo de moarte. Firește, acest cult al morţilor se sprijină raţional pe credinţa în atemporalitatea sufletului, iar iraţional pe nevoia psihologică a celor vii de a face ceva pentru defuncţi. E vorba deci de o nevoie absolut elementară, pe care o simt şi cei luminaţi cu ocazia morţii unor rude sau prieteni. De aceea mai avem tot felul de obiceiuri funerare, de explicaţii de un fel sau altul. Până şi LENIN a trebuit să permită să fie îmbălsămat şi pus într-un mausoleu somptuos ca un stăpânitor egiptean, cu siguranţă nu pentru că adepţii lui ar fi crezut în învierea în trup. Exceptând recviemurile Bisericii catolice, grija noastră pentru defuncţi este rudimentară şi situată pe o treaptă inferioară, şi nu pentru că n-am mai putea să fim convinşi în suficientă măsură de nemurirea sufletului, ci pentru că am înlăturat prin raţionalizare trebuinţa sufletească. Ne purtăm ca şi cum n-am avea această trebuinţă; şi deoarece nu putem crede în supravieţuirea după moarte, nu întreprindem absolut nimic. Sentimentul mai naiv se reprezintă pe sine şi-şi ridică — precum, de pildă, în Italia — monumente funerare înspăimântătoare şi frumoase. Pe o treaptă semnificativ mai sus se află recviemul, destinat evident bunăstării defunctului şi nu doar satisfacerii unor sentimente delicate. Risipa spirituală maximă în favoarea defuncţilor însă o reprezintă învăţăturile din *Bardo Thödol*. Ele sunt atât de amănunţite şi de adaptate „schimbărilor de situaţie" ale mortului, încât un cititor serios îşi poate pune întrebarea dacă, în cele din urmă, aceşti înţelepţi lamaişti n-au aruncat totuşi cumva o privire în cea de a patra dimensiune şi n-au ridicat puţin vălul de pe marile taine ale vieţii.

4 Despre această activitate spiritistă informează scrierile lordului DOWDING, *Many Mansions*, 1944; *Lychgate*, 1945; *God's Magic*, 1945.

5 Cf. introducerea lui EVANS-WENTZ la ediţia originală englezească.

Dacă ar fi ca adevărul să însemne mereu şi o deziluzie, am putea 856
fi ispitiţi să acordăm oarecare realitate viziunii vieţii din *Bardo*. În orice caz este cel puţin neaşteptat de original ca starea de după moarte, despre care fantezia noastră religioasă şi-a făurit cele mai nemaipomenite reprezentări, să fie interpretată în principal ca o stare onirică şi degenerativă ameninţătoare.[6] Viziunea cea mai accesibilă apare nu la sfârşitul stării *Bardo*, ci la începutul acesteia, în momentul morţii, iar ceea ce se întâmplă mai apoi este o alunecare lentă în iluzie şi tulburare până la căderea într-o nouă naştere fizică. Punctul spiritual culminant e atins la sfârşitul vieţii. Existenţa umană este deci vehiculul unei maxime desăvârşiri posibile; doar în ea se creează acea karma care îi permite defunctului să se menţină fără obiect în vacuitatea plinătăţii luminoase şi astfel, mântuit de toate iluziile devenirii şi pieirii, să păşească pe butucul roţii renaşterii. Viaţa în *Bardo* nu aduce răsplăţi sau pedepse eterne, ci doar coborârea într-o nouă viaţă care urmează să-l aducă pe om mai aproape de ţelul său definitiv. Ţelul escatologic este însă ceea ce omul viu a născut ca ultimul şi supremul rod al strădaniilor şi eforturilor existenţei sale. Această viziune este superioară, mai mult, este virilă şi eroică.

Caracterul degenerativ al vieţii din *Bardo* este atestat eminent de 857
literatura spiritistă din Occident, care repetă până la saţiu impresia de banalitate stupidă pe care o lasă comunicările cu spiritele. Opinia noastră ştiinţifică nu ezită să explice astfel de relatări spiritiste ca fiind secreţii ale inconştientului mediumurilor şi ale participanţilor la aceste cercuri şi să aplice acelaşi mod de interpretare descrierii lumii de dincolo din *Cartea morţilor*. Într-adevăr, este incontestabil că întreaga carte izvorăşte din conţinuturile arhetipale ale inconştientului. Dincolo de ele, şi aici raţiunea noastră occidentală are dreptate, nu există realităţi fizice sau metafizice, ci „doar" realitatea datelor sufleteşti. Indiferent dacă un ceva este subiectiv sau obiectiv „dat", el *este*. Şi mai mult nu spune nici *Bardo Thödol*, căci chiar şi cele cinci *Dhyani* ale lui Buddha sunt date sufleteşti, şi tocmai asta trebuie să recunoască defunctul, dacă nu cumva s-a lămurit deja în timpul vieţii,

6 O concepţie asemănătoare la ALDOUS HUXLEY, *Time Must Have a Stop*.

că sufletul său şi dătătorul tuturor datelor sale sunt unul şi acelaşi lucru. Lumea zeilor şi a duhurilor nu e altceva „decât" inconştientul colectiv din mine. Dar pentru a răsturna această propoziţie, încât să sune „inconştientul este lumea zeilor şi a duhurilor din afara mea", nu e nevoie de nicio acrobaţie intelectuală, ci de o întreagă viaţă omenească, poate chiar de mai multe vieţi de *completitudine* crescândă. În mod intenţionat nu spun „desăvârşire", căci „desăvârşiţii" fac cu totul alte descoperiri.

858 *Bardo Thödol* a fost şi a rămas o carte secretă, indiferent de felul în care o comentăm, căci înţelegerea ei pretinde o facultate spirituală pe care nu o posedă pur şi simplu oricine, ci poate fi câştigată doar printr-un mod de viaţă anume şi printr-o experienţă de viaţă specială. E bine că există astfel de cărţi „inutile" ca scop şi conţinut. Ele le sunt destinate acelor oameni cărora li s-a întâmplat să nu mai creadă prea mult în utilitatea, scopul şi sensul „lumii civilizate" din zilele noastre.

XII
YOGA ŞI OCCIDENTUL

XIII
CUVÂNT INTRODUCTIV LA
DAISETZ TEITARO SUZUKI,
MAREA ELIBERARE

XIV
DESPRE PSIHOLOGIA
MEDITAŢIEI ORIENTALE

XV
DESPRE SFÂNTUL INDIAN.
INTRODUCERE LA
HEINRICH ZIMMER,
DRUMUL SPRE SINE

XVI
PREFAŢĂ LA *I CHING*

XII
YOGA ŞI OCCIDENTUL[1]

E mai puţin de un secol de când Occidentul posedă unele cu- 859
noştinţe privitoare la yoga. Au ajuns, ce-i drept, încă de-acum două mii de ani în Europa tot felul de povestiri minunate din fabuloasa Indie, cu înţelepţii şi omphaloskepţii ei, dar de o cunoaştere adevărată a filosofiei şi practicii indiene se poate vorbi abia odată cu descoperirea *Upanişadelor* de către francezul ANQUETIL DU PERRON şi difuzarea lor în Occident. O cunoaştere generală şi adâncită a fost posibilă abia graţie meritelor lui MAX MÜLLER, Oxford, şi editării de către el a *Sacred Books of the East*. Această reală cunoaştere a fost mai întâi rezervată, firește, indologilor şi filosofilor. Curând însă mişcarea teosofică, declanşată de Madame BLAVATSKY, a pus stăpânire pe tradiţia orientală, pe care a promulgat-o în rândul marelui public. De-a lungul mai multor decenii cunoaşterea yogăi a constat în Occident, pe de-o parte, într-o ştiinţă riguros academică, pe de alta, în ceva ce ar trebui să se numească religie, deşi nu s-a dezvoltat spre o Biserică organizată — în ciuda eforturilor unei ANNIE BESANT şi a întemeietorului secesiunii antroposofice, RUDOLF STEINER, venit din direcţia doamnei BLAVATSKY.

Particularitatea acestei dezvoltări occidentale nu se poate compara 860
cu ceea ce înseamnă yoga în India. În Occident, învăţăturile orientale s-au lovit de o situaţie spirituală specială, pe care India — cel puţin vechea Indie — n-a cunoscut-o, anume separarea severă dintre ştiinţă şi religie, care, atunci când învăţăturile despre yoga au pătruns

1 [Traducerea englezească în *Prabuddha Bharata*, Calcutta, februarie, 1936.]

în Apus, exista aici, într-o măsură mai mare sau mai mică, de trei sute de ani. Începutul acestei separări, care e o chestiune specifică Occidentului, coincide cu Renașterea, cu secolul al XV-lea. Pe-atunci se trezise un interes pasionat și general pentru Antichitate, favorizat de căderea Imperiului Roman de Răsărit sub asaltul Islamului. Abia atunci s-a răspândit cunoașterea limbii și literaturii grecești. Ca urmare directă a pătrunderii așa-numitei filosofii păgâne s-a produs marea schismă a Bisericii romane, protestantismul, care a cuprins curând întreaga Europă de Nord. Dar nici această reînnoire a creștinismului n-a mai putut să pună stavilă în calea spiritelor eliberate.

861 Începuse epoca descoperirii lumilor în sens geografic și științific, iar gândirea se emancipa din ce în ce mai mult de lanțurile restrictive ale tradiției religioase. Bisericile au continuat să dăinuie, întreținute de nevoia strict religioasă a publicului, dar și-au pierdut rolul cultural conducător. În vreme ce Biserica catolică a rămas unitară prin incomparabila ei organizare, protestantismul s-a fărâmițat în aproape patru sute de denominații. Ceea ce dovedește, pe de-o parte, neputința acestuia, pe de alta, o vivacitate religioasă care împinge lucrurile mai departe. În cursul secolului al XIX-lea s-a ajuns treptat la structuri sincretice și importuri în masă de sisteme religioase exotice, ca de pildă, religia lui Abdul Bahai, sectele sufiste, misiunea lui Ramakrishna, budismul etc. Multe dintre aceste sisteme, ca de pildă antroposofia, s-au combinat cu elemente creștine. Imaginea rezultată corespunde aproximativ sincretismului elenistic al secolelor al III-lea și al IV-lea, care de-asemenea ajungea, cel puțin în ce privește urmele, până în India.[2]

862 Dar toate aceste sisteme se mișcă pe linie religioasă și-și recrutează în cea mai mare parte adepții din sectele protestante. În măsura în care protestantismul a lovit în principal *autoritatea* Bisericii, el a zguduit mai cu seamă credința în calitatea acesteia de mijlocitoare indispensabilă a mântuirii divine. Prin asta i-au revenit firesc individului povara autorității și totodată o răspundere religioasă nemaiavută până atunci. Dispariția spovedaniei și a iertării a acutizat conflictul moral

2 Cf. Apollonius din Tyana, învățăturile ezoterice orfic-pitagoreice, gnoza etc.

al individului și l-a împovărat cu o problemă pe care mai înainte Biserica o rezolva în locul lui, prin faptul că tainele ei, în special jertfa liturgică, garantau mântuirea individului prin îndeplinirea de către preot a acțiunii sacre. La asta individul nu trebuia să contribuie decât cu spovedanie, căință și penitență. Prin suprimarea acțiunii sacre, a fost suprimat răspunsul lui Dumnezeu la proiectul individului. Această insuficiență explică nevoia de sisteme care să promită acel răspuns, anume venirea în întâmpinare, vizibilă sau perceptibilă, a unui Altuia (mai înalt, spiritual sau divin).

Știința europeană n-a ținut seamă de aceste speranțe și așteptări. 863
Ea și-a trăit viața intelectuală separat de convingeri și nevoi religioase. Această scindare a spiritului occidental, inevitabilă din punct de vedere istoric, a pus stăpânire și pe învățătura yoga în măsura în care a pătruns în Occident, făcând din ea fie un obiect științific, fie o cale de mântuire. Există, e drept, în interiorul mișcării religioase o serie de încercări de a împăca credința și practica religioasă cu știința, precum de pildă în cazul *științei creștine* (*christian science*), teosofiei și antroposofiei, ultima complăcându-se în a-și lua un aer științific și invadând din acest motiv, la fel ca *știința creștină*, cercurile intelectuale cultivate.

Deoarece îi lipsește un drum predeterminat, protestantului îi e 864
binevenit orice sistem care îi promite, ca să spun așa, o cale de dezvoltare încununată de succes. El ar trebui să facă ceea ce Biserica în calitate de mediatoare a făcut dintotdeauna, dar azi el nu știe *cum*. Dacă și-a luat în serios nevoia religioasă, atunci a depus enorme eforturi de credință, căci învățătura lui e branșată, ca să spun așa, exclusiv pe credință. Credința este însă o harismă, un dar al harului, iar nu o metodă. Aceasta din urmă îi lipsește protestantului într-o asemenea măsură, încât mulți s-au interesat chiar, în mod serios, de exercițiile riguros catolice ale lui Ignațiu de Loyola. Dar ceea ce îi supără cel mai mult pe aceștia este, firește, contradicția dintre adevărul religos și cel istoric, conflictul dintre credință și știință, care trece mult dincolo de protestantism, ajungând chiar până la catolicism. Acest conflict se bazează numai pe scindarea istorică a spiritului european. Dacă n-ar exista, pe de-o parte, o constrângere psihologică

firească de a crede, iar, pe de alta, corespunzător, o credinţă nefirească în ştiinţe, acest conflict n-ar avea niciun temei să existe. Putem uşor imagina, din *n* motive întemeiate, o stare plauzibilă, în care să *ştim* pur şi simplu ceva, iar pe deasupra să şi *credem*. Între aceste două lucruri nu trebuie să fie niciun motiv de conflict. Ambele sunt necesare, căci numai ştiinţa, ca şi numai credinţa sunt întotdeauna insuficiente.

865 De aceea dacă o metodă „religioasă" se recomandă totodată ca „ştiinţifică", ea poate fi sigură că are public în Occident. *Yoga împlineşte aceste aşteptări.* Exceptând farmecul noutăţii şi fascinaţia lucrurilor pe jumătate înţelese, yoga are, din motive îndreptăţite, numeroşi adepţi. Ea oferă nu doar mult căutatul drum, ci şi o filosofie de o extraordinară adâncime. Yoga oferă posibilitatea experienţei controlate şi satisface astfel nevoia ştiinţifică de „fapte", în plus, graţie întinderii şi adâncimii ei, unei vechimi venerabile, doctrinei şi metodicii care cuprind toate domeniile vieţii, ea făgăduieşte posibilităţi nebănuite, pe care misionarii acestei învăţături rareori au renunţat să le sublinieze.

866 În legătură cu importanţa yogăi pentru India am să păstrez tăcere deoarece despre un lucru pe care nu-l cunosc din proprie experienţă nu pot formula nicio judecată. În schimb, despre ceea ce yoga înseamnă pentru Occident pot să spun câte ceva. Lipsa de soluţii de la noi se învecinează cu anarhia sufletească. Ca urmare, orice practică religioasă sau filosofică înseamnă o disciplinare psihologică, deci o *metodă de igienă sufletească.* Procedurile multiple, pur corporale ale yogăi înseamnă şi o igienă fiziologică, aceasta fiind superioară gimnasticii curente sau exerciţiilor de respiraţie în măsura în care ea nu e doar mecanicist ştiinţifică, ci concomitent şi filosofică. Căci în cadrul exerciţiilor ea leagă părţile corpului care lucrează de totalitatea spiritului, ceea ce se vede bine în cazul exerciţiilor de *prânayâma*, în care *prâna* este concomitent respiraţia şi dinamica universală a cosmosului. Dacă fapta individului este concomitent şi eveniment cosmic, atunci emoţia corpului (inervaţia) se leagă de emoţia spiritului (ideea generală) şi din aceasta rezultă o totalitate vie, pe care nicio tehnică, oricât de ştiinţifică, n-o poate produce vreodată. Practica yoga e de negândit, şi nici n-ar fi eficientă, fără reprezentările yoga. Ea contopeşte nivelul corporal cu cel spiritual într-un mod de o rară desăvârşire.

În Răsărit, unde au apărut aceste idei și practici și unde o tradiție 867
neîntreruptă de patru mii de ani a creat toate premisele spirituale necesare, yoga este, cum îmi pot lesne imagina, expresia adecvată și metoda perfect potrivită pentru a contopi trupul și sufletul în așa fel, încât să formeze o unitate greu de pus la îndoială și, astfel, o predispoziție psihologică în măsură să facă posibile intuiții transconștiente. Mentalitatea istorică a Indiei nu are nicio dificultate principială de a mânui conform sensului o noțiune ca *prâna* sau altele de același fel. Occidentul însă, cu obiceiul său prost al voinței de a crede, pe de-o parte, și cu critica sa științifică și filosofică educată, pe de alta, cade în capcana credinței și înghite fără să observe noțiuni ca *prâna*, *âtman*, *châkra*, *samâdhi* etc. Critica științifică se împiedică însă de noțiunea de *prâna* și de *puruṣa*. Scindarea spiritului occidental face de la bun început imposibilă realizarea adecvată a intențiilor yogăi. Ea este fie o chestiune strict religioasă, fie un antrenament ca mnemotehnica, gimnastica respiratorie, euritmia etc. Dar nu aflăm nicio urmă a acelei unități și totalități a ființei, proprie yogăi. Indianul nu poate uita nici de trup, nici de spirit, europeanul uită întotdeauna fie de una, fie de alta. Cu această însușire, el a cucerit deocamdată lumea, indianul, în schimb, nu. Indianul nu-și cunoaște doar *natura* proprie, ci știe și în ce măsură el este natura însăși. Europeanul, în schimb, are o știință despre natură, dar știe uimitor de puțin despre propria sa natură, despre natura din el. Pentru indian este o binefacere să cunoască o metodă care să-l ajute să stăpânească atotputernicia naturii dinăuntrul și din afara lui. Pentru european este otravă faptul de a-și reprima cu totul natura deja mutilată și de a face din ea un robot care să-i fie favorabil.

Se spune, ce-i drept, despre yoghin că poate muta munții din loc, 868
dar o dovadă reală în acest sens e greu de adus. Capacitatea yoghinilor se mișcă în limitele acceptabile pentru lumea înconjurătoare. Europeanul, în schimb, poate să facă să explodeze munți, sau altele de același fel, atunci când intelectul său, înstrăinat de natura umană, este lăsat în libertate, privință în care războiul mondial ne-a lăsat anticipat un gust amar. Eu ca european nu pot să-i urez europeanului mai mult „control", mai multă putere asupra naturii din noi și din jurul nostru. Într-adevăr, trebuie să recunosc spre rușinea mea că datorez cele mai

bune convingeri (şi printre ele sunt unele foarte bune) faptului de a fi procedat întotdeauna invers decât recomandă toate regulile yoga. Europeanul s-a îndepărtat prin evoluţia lui istorică atât de mult de rădăcini, încât în cele din urmă spiritul lui s-a scindat în credinţă şi ştiinţă, aşa cum orice exagerare psihologică se destramă în perechi de contrarii. El are nevoie de întoarcere la natură, nu în sensul lui Rousseau, ci de întoarcere la natura *sa*. Sarcina lui este să-l regăsească pe omul natural. În loc de asta, el preferă, mai mult ca orice, sisteme şi metode capabile să-l reprime pe omul natural care îi stă pretutindeni în cale. El va utiliza greşit yoga, căci dispoziţia sa sufletească e cu totul alta decât aceea a omului oriental. Spun oricui pot: „Studiaţi yoga. Veţi învăţa nesfârşit de multe lucruri din ea, dar nu o practicaţi; căci noi, europenii, nu suntem făcuţi să folosim fără rezerve aceste metode. Un guru indian vă poate explica totul, iar dumneavoastră veţi putea imita totul. Dar ştiţi *cine* practică yoga? Cu alte cuvinte: Ştiţi cine sunteţi şi cum sunteţi alcătuit?"

869 Puterea ştiinţei şi a tehnicii este atât de mare şi de indiscutabilă în Europa, încât e aproape fără rost să ştim tot ceea ce putem şi tot ceea ce am inventat. Posibilităţile gigantice ne sperie. O cu totul altă problemă începe să se întrezărească aici: cine utilizează aceste cunoştinţe? În mâinile cui se află această putere? Statul este deocamdată un mijloc de protecţie provizoriu: el îl apără pe cetăţean de mulţimile uriaşe de toxine şi de alte mijloace infernale de distrugere, care ar putea fi produse în cel mai scurt timp în cantităţi de mii şi mii de tone. Cunoştinţele au devenit atât de periculoase, încât întrebarea care devine tot mai urgentă este nu ce mai ştim, ci cum trebuie să fie omul căruia i se încredinţează controlul asupra acestor cunoştinţe sau cum s-ar putea schimba felul de a gândi al omului occidental ca el să renunţe la cunoştinţele lui îngrozitoare. Ar fi infinit mai important să i se ia iluzia puterii decât să fie în continuare întărit în eroarea sa, anume că poate face tot ceea ce vrea. Sloganul: „unde este voinţă, este şi o cale" a costat milioane de vieţi.

870 Omul occidental *nu* are nevoie de superioritate asupra naturii exterioare şi interioare. El le are pe amândouă într-o formă de o desăvârşire aproape demonică. Nu are, în schimb, recunoaşterea conştientă

a *inferiorităţii* sale faţă de natura din jurul lui şi din el. Ceea ce ar trebui să înveţe este că nu poate să facă cum vrea. Dacă nu va învăţa acest lucru, propria natură îl va distruge. El nu-şi cunoaşte sufletul care se revoltă sinucigaş împotriva lui.

Deoarece poate să transforme orice lucru în tehnică, tot ceea ce 871
arată a metodă este primejdios sau este condamnat la eşec. În măsura în care yoga este o igienă, ea îi e de folos occidentalului ca orice alt sistem. Dar într-o accepţie adâncă, yoga nu înseamnă asta, ci ea aspiră la mai mult, şi anume, dacă am înţeles bine, la eliberarea definitivă a conştiinţei de orice fel de închidere în obiect sau în subiect. Deoarece nu ne putem elibera de ceea ce ne este necunoscut, europeanul trebuie mai întâi să înveţe să-şi cunoască subiectul. Acesta este ceea ce în Occident se numeşte *inconştient*. Metoda yoga se adresează exclusiv conştiinţei şi voinţei conştiente. O asemenea întreprindere promite succes numai atunci când inconştientul nu posedă un potenţial considerabil, adică atunci când nu conţine părţi mari din personalitatea omului. Dacă însă lucrurile stau aşa, atunci orice efort conştient eşuează, iar ceea ce iese din această încordare este o caricatură sau chiar contrariul a ceea ce ar fi trebuit să fie rezultatul firesc.

Prin metafizica bogată şi simbolismul Orientului se exprimă o 872
mare şi importantă parte de inconştient, şi astfel potenţialul acestuia este micşorat. Spunând „prâna", yoghinul are în vedere ceva substanţial mai mult decât simpla respiraţie. În cuvântul *prâna*, lui îi sună întreaga componentă metafizică a acestuia, e ca şi cum ar şti ceea ce înseamnă *prâna* şi în această privinţă. El ştie nu prin intelect, ci prin inimă, prin abdomen, prin sânge. Europeanul însă imită şi învaţă pe de rost noţiuni, motiv pentru care nu e în stare să exprime realitatea lui subiectivă prin noţiunea indiană. Mă îndoiesc serios că, dacă ar putea să facă experienţele corespunzătoare lui, europeanul ar alege tocmai o reprezentare ca *prâna* pentru a exprima această experienţă.

Yoga a fost iniţial un proces natural de introversie care s-a 873
desfăşurat în tot felul de variaţii individuale posibile. Astfel de introversii duc la procese interioare specifice care schimbă personalitatea. În decursul mileniilor, aceste introversii s-au organizat treptat ca metode, şi anume în cele mai diferite feluri. Chiar şi yoga indiană

cunoaşte nenumărate forme extrem de diferite. Cauza constă în deosebirea iniţială la nivelul experienţei individuale. Nu înseamnă că vreuna dintre aceste metode se potriveşte cu structura istorică particulară a europeanului. Este mai degrabă verosimil ca yoga naturală a acestuia să provină din modele istorice pe care Orientul nu le cunoaşte. Într-adevăr, în Occident, ambele direcţii culturale care trebuie să se ocupe cel mai mult de suflet, respectiv medicina şi asistenţa spirituală catolică, au produs metode comparabile cu yoga. Am amintit deja de exerciţiile Bisericii. În ce priveşte medicina, e vorba de metodele psihoterapeutice moderne, dintre care câteva se apropie foarte mult de yoga. Psihanaliza lui FREUD readuce conştiinţa pacientului la lumea interioară a amintirilor copilăriei, pe de-o parte, pe de alta, la dorinţe şi pulsiuni refulate de conştiinţă. Aceasta este o dezvoltare consecventă a practicii spovedaniei. Tendinţa este o introversie artificială cu scopul conştientizării componentelor inconştiente ale subiectului.

874 O metodă puţin diferită este aşa-numitul *autogene training* al lui J.H. SCHULTZ[3], care se alătură chiar conştient yogăi. Scopul său principal constă în anularea încordării conştiinţei şi în suspendarea refulării, consecutive, a inconştientului.

875 Metodica mea este, ca şi aceea a lui FREUD, bazată pe practica spovedaniei. Asemenea lui, şi eu am luat în considerare visele, în schimb, în evaluarea inconştientului concepţiile noastre se despart. Pentru el este important un apendice al conştiinţei în care sunt depozitate toate incompatibilităţile. Pentru mine inconştientul este o dispoziţie psihică colectivă de natură creatoare. Din această deosebire principială de concepţii rezultă firește o cu totul altă evaluare a simbolismului şi a metodelor de interpretare ale lui. Freud procedează mai cu seamă în manieră analitic reductivă. Eu însă adaug şi o sinteză care subliniază oportunitatea tendinţelor inconştiente ale dezvoltării personalităţii. În acest domeniu de cercetare au apărut paralele importante la yoga, mai ales la kundalini-yoga şi la simbolismul tantrei-yoga, al lamaismului şi al yogăi taoiste din China. Toate aceste forme de yoga cu simbolismele lor bogate îmi oferă

3 Cf. SCHULTZ, *Das autogene Training*.

materiale comparative dintre cele mai valoroase pentru interpretarea inconștientului colectiv. Dar în principiu nu aplic metodele yogăi, deoarece în Occident nu trebuie să i se impună inconștientului nimic. De cele mai multe ori conștiința are o *limitare și o intensitate încordată* și de aceea ea nu trebuie accentuată în plus. Dimpotrivă, inconștientul trebuie ajutat pe cât posibil mai mult să ajungă la conștiință, spre a se elibera din imobilismul lui. Folosesc în acest scop și metoda imaginației active, care constă dintr-un antrenament special cu debranșarea relativă a conștiinței, spre a ajuta conținuturile inconștiente să se dezvolte.

Dacă mă comport atât de critic și resping yoga nu înseamnă nici- 876
decum că nu consider această cucerire spirituală a Orientului drept una dintre cele mai mari creații din câte a produs spiritul uman. Sper că a reieșit suficient de limpede din expunerea mea că critica pe care am formulat-o s-a referit doar la aplicarea yogăi la omul occidental. Dezvoltarea spirituală în Occident a mers pe cu totul alte căi decât în Orient și de aceea a produs condiții care constituie un teren posibil neprielnic pentru aplicarea yogăi. Civilizația occidentală are abia o mie de ani și trebuie pentru început să se elibereze de unilateralitățile ei barbare. Asta înseamnă o înțelegere mai adâncă a naturii omului. Prin reprimare și stăpânire nu câștigăm niciun fel de înțelegere, și cu atât mai puțin prin imitarea unor metode care au apărut în cu totul alte condiții psihologice. Occidentul își va produce de-a lungul secolelor propria sa yogă, și anume pe baza creată de creștinism.

XIII
CUVÂNT INTRODUCTIV LA DAISETZ TEITARO SUZUKI, *MAREA ELIBERARE*[1]

Dacă veşnicia ţi-e timp
Şi timpul veşnicie-n schimb,
Slobod eşti atunci
De-ale vrajbei munci.

JACOB BÖHME (1575–1624)

877 Scrierile lui TEITARO SUZUKI despre budismul Zen sunt dintre cele mai bune contribuţii din ultimele decenii la cunoaşterea budismului viu, iar Zen însuşi este lucrul cel mai important produs de acel copac, ale cărui rădăcini sunt culegerile lui Pali Canon.[2] Nu putem să-i fim îndeajuns de recunoscători autorului, mai întâi pentru faptul că a adus Zen-ul mai aproape de înţelegerea occidentală, în al doilea rând pentru felul în care s-a achitat de această sarcină. Reprezentările orientale sunt atât de diferite de ale noastre, încât simpla traducere lexicală se izbeşte adesea de cele mai mari dificultăţi, spre a nu mai vorbi de înţelesul noţiunilor care uneori mai bine rămân chiar

1 [D.T. SUZUKI, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Rascher, Zürich, 1939; reeditare, 1958.]

2 Originea Zen-ului este, după cum arată chiar autorii orientali, „predica florilor" a lui Buddha, care constă în faptul că acesta a ridicat odată o floare în adunarea discipolilor săi, fără să pronunţe niciun cuvânt. Doar KASYAPA l-a înţeles. (OHASAMA, *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*, p. 3.)

netraduse. Amintesc numai de chinezescul „tao", căruia nicio traducere europeană nu i-a găsit încă soluția. Încă din străvechile scrieri budiste ne întâmpină concepții și noțiuni care sunt ca și de nedigerat pentru intelectul european obișnuit. Nu știu ce premise sau pregătiri spirituale (sau climatice?) ar fi necesare pentru a ne reprezenta sau a înțelege absolut clar străvechea noțiune budistă de „kamma". După tot ce știm despre esența Zen-ului, e vorba și aici de o concepție centrală de o stranietate fără pereche. Această concepție ciudată se numește „satori" și se traduce prin „iluminare". „*Satori* este *la raison d'être* a Zen-ului. Fără *satori*, Zen nu este Zen", spune SUZUKI.[3] Ceea ce înțelege un mistic prin „iluminare", sau ceea ce se numește astfel în limbaj religios, n-ar trebui să fie pentru un intelect occidental prea greu de priceput. „Satori", în schimb, desemnează un fel și o cale de iluminare pe care un european aproape că nu o poate retrăi. Trimit la iluminarea lui HYAKUJO (PAI-CHANG HUAI-HAI, 724–814 d.Hr.) și la legenda despre KOZANKOKU (HUANG SHAN-KU), poetul și omul de stat confucianist, după cum o descrie SUZUKI.[4]

Un alt exemplu poate fi următorul: un călugăr vine odată la 878
Gensha, voind să afle pe unde se poate ajunge la cărarea adevărului. Gensha îl întreabă: „Auzi murmurul izvorului?" „Da, aud", răspunde călugărul. „Pe-acolo se poate ajunge", îl învață maestrul.

Vreau să mă mulțumesc cu aceste câteva exemple din care reiese 879
clar lipsa de transparență a trăirii *satori*. Chiar dacă am acumula nenumărate exemple, ea rămâne deosebit de obscură în ce privește modul în care se ajunge la iluminare și în ce constă esența acesteia, adică despre ce și în legătură cu ce suntem iluminați. Despre iluminare KAITEN NUKARIYA, el însuși profesor la Sō-Tō-Shū Buddhist College din Tokio, afirmă:

„Dacă ne eliberăm de neînțelegerea Sinelui, trebuie să descoperim înțelepciunea cea mai adâncă, pură și divină din noi (*Mind of Buddha*) sau *Bodhi* (știința prin care aflăm iluminarea) sau *Prajñā* (înțelepciunea supremă). Ea este lumina divină, cerul interior, cheia tuturor comorilor

3 SUZUKI, *Die große Befreiung*, p.133.
4 [*Loc. cit.*, pp. 125, 129 și urm.]

sufletului, centrul gândirii şi al conştiinţei, izvorul influenţei şi al puterii, sediul binelui, al dreptăţii, al compasiunii, al măsurii lucrurilor. Când această ştiinţă lăuntrică este pe deplin trezită, suntem în stare să înţelegem că fiecare dintre noi este identic în spirit, în esenţă şi în natură cu viaţa universală sau cu Buddha, că fiecare trăieşte cu Buddha faţă către faţă, că fiecare primeşte harul revărsat al Celui sfinţit (Buddha), că El ne trezeşte forţele morale, că ne deschide ochiul spiritual, că ne dezvoltă noua facultate, că ne dă o misiune şi că viaţa nu e o mare a naşterii, a bolii, a bătrâneţii şi a morţii, şi nici o vale a lacrimilor, ci mai degrabă templul sfânt al lui Buddha, „ţara pură" (*Sukhāvatī*, ţara beatitudinii), în care putem să ne desfătăm cu plăcerile Nirvanei. Atunci spiritul nostru va fi complet transformat. Atunci nu vom mai fi tulburaţi de mânie şi ură, nu vom mai fi răniţi de invidie şi trufie, nu vom mai fi mâhniţi de grijă şi supărare şi nu vom mai fi biruiţi de tristeţe şi deznădejde etc.[5]"

880 Aşa se exprimă un oriental şi pe deasupra un bun cunoscător al Zen-ului despre esenţa iluminării. Trebuie să recunoaştem că acest text ar avea nevoie doar de minime modificări ca să poată intra oricând într-o carte de rugăciuni de mistică creştină. Dar ne lasă cumva să plecăm cu mâna goală în ce priveşte înţelegerea trăirii *satori*, pe care o descrie o cazuistică bogată. Probabil că NUKARIYA se adresează raţionalismului occidental, din care a absorbit şi el o bună doză, şi de aceea sună totul atât de plat reconfortant. Preferăm hotărât acestei ciuntiri *ad usum delphini* obscuritatea confuză a anecdotelor Zen. Ea spune cumva mult mai mult, spunând mai puţin.

881 *Zen este totul, în afară de o filosofie în înţelesul occidental al cuvântului.*[6] Tot aşa crede şi RUDOLF OTTO în cuvântul său introductiv la cartea lui OHASAMA despre Zen, atunci când spune că NUKARIYA a transpus „lumea magică de idei a Orientului... în categoriile filosofice occidentale" şi a confundat-o cu acestea. „... atunci când este convocată cea mai rigidă teorie, «paralelismul psihofizic», spre a interpreta intuiţia mistică a nondualităţii, a unităţii şi a acelei *coincidentia oppositorum*, suntem cu siguranţă alungaţi în mod radical din

5 NUKARIYA, *The Religion of the Samurai*, pp. 133 şi urm.

6 „Zen nu e nici psihologie, nici filosofie." (SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism* II, p. 84.)

sfera *kôan*-urilor, a lui *kwatsu* şi a lui *satori*."[7] Am face bine ca pentru moment să ne lăsăm o dată profund impresionaţi de obscuritatea neobişnuită a anecdotelor Zen şi să ne amintim mereu că *satori* este, aşa cum vor şi maeştrii Zen, un *mysterium ineffabile*. Între anecdotă şi iluminarea mistică se cască pentru sentimentul nostru un abis a cărui posibilă depăşire e cel mult intuită, dar nu poate fi niciodată tradusă în realizare practică.[8] Avem sentimentul că atingem aici un mister real, nu unul imaginat sau simulat, adică nu e vorba de o negustorie mistificatoare cu enigme, ci de o trăire, care îi amuţeşte pe toţi. *Satori* apare ca ceva neaşteptat, ca ceva de neaşteptat.

Dacă în creştinism, în urma unei lungi pregătiri spirituale, apar 882
în viziune Sfânta Treime, Maica Milei, crucifixul sau patronul protector, ni se pare că lucrurile sunt astfel mai mult sau mai puţin în ordine. Faptul că JACOB BÖHME a putut cu ajutorul razei de soare reflectate în farfuria de cositor să arunce o privire în *centrum naturae* încă mai merge. Mai greu de digerat e viziunea lui MEISTER ECKHART cu „băieţandrul frumos şi gol"[9] şi chiar bărbatul lui SWEDENBORG, îmbrăcat în haină de purpură, care voia să-l dezveţe de a mânca mult şi în care a recunoscut totuşi, sau poate tocmai de aceea, pe Domnul Dumnezeu.[10] În schimb, multe trăiri *satori* nu numai că ating grotescul, ci stau chiar în miezul lui şi sună ca nişte imense absurdităţi.

Cine însă s-a ocupat mai îndelung cu înţelegere şi dragoste de 883
aspectul ornamentat al spiritului Orientului îndepărtat nu va mai fi cuprins de acele nenumărate mirări care îl transpun pe europeanul naiv dintr-o perplexitate într-alta. Zen este una din cele mai minunate flori ale spiritului chinez[11] care s-a lăsat de bunăvoie fertilizat de uriaşa

7 OTTO, în OHASAMA, *Zen*, p. VIII.

8 Dacă totuşi în cele ce urmează încerc să dau „explicaţii", rămân pe deplin conştient că în sens *satori* nu voi spune decât lucruri lipsite de valabilitate. Trebuia însă să încerc să manevrez în aşa fel încât să aduc intelectul nostru occidental măcar în vecinătatea unei comprehensiuni, ceea ce este o întreprindere atât de dificilă, încât trebuie să îmi asum unele abateri faţă de spiritul Zen.

9 Cf. *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, ed. de SPAMER, p. 143.

10 WHITE, *Emanuel Swedenborg* I, pp. 243 şi urm.

11 „Fără îndoială că Zen este în multe privinţe unul dintre cele mai remarcabile bunuri spirituale cu care este binecuvântat orientalul." (SUZUKI, *Essays* I, p. 249.)

lume de idei a budismului. Cine s-a confruntat fie și într-o oarecare măsură — adică renunțând la anumite prejudecăți apusene — cu învățătura budistă acela va intui, sub învelișul bizar al trăirilor individuale *satori*, adâncimi sau dificultăți neliniștitoare, pe care Occidentul filosofic și religios a crezut până acum că trebuie să le ignore. Dacă ești filosof, atunci ai de-a face exclusiv cu acel intelect care, la rândul său, n-are nimic de-a face cu viața. Iar dacă ești „creștin", n-ai de-a face cu niciun fel de păgânisme. („Doamne, îți mulțumesc că nu sunt ca ăsta.") În interiorul acestor zone occidentale nu există *satori*. Acesta este o chestiune orientală. Să fie așa? Să nu existe la noi într-adevăr niciun fel de *satori*?

884 Dacă citim cu atenție textele Zen, atunci nu putem scăpa de impresia că în *satori* e vorba, în ciuda tuturor bizareriilor, de un *eveniment natural*, ba chiar de ceva atât de simplu[12], încât din cauza atâtor copaci nu se vede pădurea, iar dacă vrem să-l explicăm, spunem întotdeauna ceva care îl aruncă pe interlocutorul nostru în cea mai mare perplexitate. NUKARIYA spune de aceea, pe bună dreptate, că ar fi o încercare zadarnică aceea de a vrea să explicăm sau să analizăm conținutul Zen-ului, respectiv al iluminării. Oricum, acest autor cutează să afirme despre iluminare că închide în sine o „înțelegere a naturii Sinelui"[13] și că este o emancipare a conștiinței de o concepție înșelătoare asupra Sinelui.[14] Iluzia referitoare la natura Sinelui este confundarea Eului cu Sinele. NUKARIYA înțelege prin „Sine" pe Buddha universal, adică o totalitate a conștiinței vieții în general. El îl citează pe PAN SHAN, care spune: „Luna spiritului (*mind*) închide în lumina ei întreg universul", și adaugă: „Este viață cosmică

12 Un maestru spune: „Înainte ca cineva să studieze Zen, munții sunt pentru el munți, apele sunt ape. Dar pentru cel care ajunge să pătrundă în adevărul Zen-ului, prin învățătura dată de un maestru bun, munții nu mai sunt munți, iar apele nu mai sunt ape; dar mai târziu, când ajunge cu adevărat în locul liniștii <adică ajunge la *satori*>, munții sunt pentru el din nou munți și apele, ape." (SUZUKI, *loc. cit.*, p. 12.)

13 În *The Religion of the Samurai*, p. 123.

14 *Loc. cit.*, p. 124: „Iluminarea închide în sine o înțelegere a naturii Sinelui. Ea este o eliberare a spiritului (*mind*) de iluzia legată de Sine."

şi spirit cosmic (*spirit*) şi, totodată, viaţă individuală şi spirit (*spirit*) individual."[15]

Indiferent cum am defini Sinele, el este altceva decât Eul, iar în 885
măsura în care o înţelegere superioară a Eului duce la Sine, acesta este mai cuprinzător, căci include şi experienţa Eului şi deci îl depăşeşte. După cum Eul reprezintă o anumită experienţă a mea însumi, tot astfel Sinele este o experienţă a Eului meu, care însă nu este trăită sub forma unui Eu lărgit sau superior, ci sub forma unui Non-Eu.

Astfel de idei sunt curente şi la autorul teologiei germane: 886

„Indiferent în ce creatură urmează să se conştientizeze această desăvârşire, caracterul creatural, specia creaturală, cevaitatea [*Etwasheit*], sineitatea trebuie să se piardă şi să dispară."[16] „Că mi se întâmplă un lucru bun vine din iluzia că îmi aparţine sau că eu aş fi bun. Ceea ce este întotdeauna un semn de imperfecţiune şi de sminteală. Dacă adevărul ar fi conştient în mine, atunci aş fi conştient de faptul că acel lucru bun nu sunt eu, că el nu este al meu şi că nu vine din mine." „Deci aşa spune omul: Biet smintit ce sunt, credeam că am fost eu, aşadar este şi a fost cu adevărat Dumnezeu.[17]"

Cu asta s-au spus deja lucruri considerabile despre „conţinutul 887
iluminării". Procesul *satori* este interpretat şi formulat ca fiind o *străpungere* sub forma *Sinelui ne-ipseist* a unei conştiinţe limitate la forma Eului. Această interpretare corespunde esenţei Zen, dar şi misticii lui MEISTER ECKHART. În predică despre *beati pauperes spiritu*, MEISTER ECKHART spune:

„Când am ieşit din Dumnezeu, toate lucrurile au spus: «Există un *Dumnezeu*!» Aşadar asta nu mă poate face fericit, căci astfel mă recunosc ca fiind *creatură*. Dar în străpungere[18], unde vreau să fiu liber în voinţa lui Dumnezeu şi liber şi de această voinţă, şi de toate lucrările Sale, şi de Dumnezeu însuşi — acolo sunt mai presus de toate creaturile, şi nu sunt nici Dumnezeu, nici

15 *Loc. cit.*, p. 132.

16 *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*, ed. de BÜTTNER, p. 4.

17 *Loc. cit.*, p. 8.

18 O imagine asemănătoare se găseşte şi în Zen: un maestru a fost întrebat în ce constă budaitatea şi el răspunde: „Fundul unui ulcior e spart." (SUZUKI, *Essays* I, p. 217). O altă parabolă e „Plesnirea sacului" (*loc. cit.* II, p. 100).

creatură, sunt mai mult, sunt ceea ce am fost şi ceea ce voi fi acum şi în veci! Şi acolo mi se dă un brânci, încât mă ridică deasupra tuturor îngerilor. Prin acest brânci devin atât de bogat, încât *Dumnezeu* nu-mi poate fi de-ajuns în tot ce este El ca Dumnezeu şi în toate lucrările sale dumnezeieşti: căci în această străpungere eu devin părtaş la faptul că Dumnezeu şi cu mine suntem *una*. Acolo sunt ceea ce am fost[19], acolo nu cresc şi nu descresc, căci acolo sunt un temei neclintit care pune în mişcare toate lucrurile. Aici Dumnezeu nu mai găseşte niciun lăcaş în om, căci aici, prin *sărăcia* lui, omul a dobândit iarăşi ceea ce a fost dintotdeauna şi ceea ce va rămâne de-a pururi.[20]"

888 Maestrul descrie desigur aici o trăire *satori*, o înlocuire a Eului cu Sinele, căruia îi revine de drept o „natură-Buddha", deci o universalitate divină. Deoarece, din motive ştiinţifice, nu mă încumet să fac prin aceasta afirmaţii metafizice, ci am în vedere o schimbare experimentabilă a conştiinţei, tratez *satori* mai întâi ca pe o *problemă psihologică*. Pentru acela însă care nu împărtăşeşte sau nu înţelege acest punct de vedere, „explicaţia" constă doar în simple vorbe din care nu rezultă un sens perceptibil. În acest caz nu suntem însă în stare să ridicăm o punte între aceste abstracţii şi relatarea de fapte, adică nu putem înţelege cum mirosul plăcut al unui laur înflorit[21] sau un nas pişcat[22] urmează să producă o schimbare de conştiinţă atât de considerabilă. Ar fi desigur foarte simplu să trimitem toate aceste anecdote în domeniul basmelor amuzante sau, dacă acceptăm faptele ca atare, cel puţin să ne eliberăm de ele, considerându-le autoamăgire. (Se foloseşte în acest caz expresia „autosugestie", această marfă învechită din arsenalul insuficienţelor spirituale!) O cercetare serioasă şi responsabilă a acestui fenomen straniu nu poate trece neatent pe lângă

19 Cf. *loc. cit.*, pp. 220 şi 241. Zen înseamnă a arunca o privire în natura originară a omului sau cunoaşterea omului originar. Cf. şi SUZUKI, *Die große Befreiung*, p. 144.

20 *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de BÜTTNER I, pp. 176 şi urm. [În traducerea acestui dificil pasaj am utilizat şi ediţia în germana modernă a lui JOSEPH QUINT, Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1979, p. 308. — *N. t.*]

21 SUZUKI, *Die Große Befreiung*, p.130.

22 *Loc. cit.*, p. 125.

realitatea lui. Nu putem, firește, decide în chip definitiv dacă cineva este într-adevăr „iluminat" sau „salvat", sau dacă doar își imaginează că este. Aici ne lipsesc criteriile. Afară de asta știm suficient de bine că o durere imaginară este adesea mult mai penibilă decât una așa-zis adevărată, căci la ea se adaugă o suferință morală subtilă, venind din presimțirea tulbure a unei vinovății secrete. Nu este deci vorba de „realități" în acest înțeles, ci de realitatea sufletească, respectiv de faptul psihic al procesului denumit *satori*.

Orice fapt psihic este o imagine sau o imaginare, altminteri n-ar 889
putea exista nicio conștiință și nicio fenomenalitate a procesului. Și imaginarea este un proces psihic, motiv pentru care e irelevant dacă o iluminare e considerată „reală" sau „imaginară". Cel care are sau spune că are o iluminare crede în orice caz că este iluminat. Ceea ce cred alții despre asta nu are nicio importanță pentru experiența lui. Chiar dacă ar minți, minciuna lui ar fi o realitate sufletească. Într-adevăr, chiar dacă toate relatările religioase n-ar fi decât născociri conștiente și falsuri, tot s-ar putea scrie, în același spirit științific în care se prezintă psihopatologia ideilor obsesive, un studiu psihologic interesant despre astfel de minciuni. Faptul că există o mișcare religioasă la care au lucrat multe secole de-a rândul nenumărate minți inteligente este un motiv suficient pentru ca măcar să se încerce în mod serios să se aducă astfel de fenomene în zona înțelegerii științifice.

Am pus mai sus întrebarea dacă la noi în Occident există ceva 890
asemănător cu *satori*. Dacă facem abstracție de afirmațiile misticilor noștri occidentali, nu există, la o privire superficială, nimic care să se poate compara, fie și pe departe, cu *satori*. Posibilitatea existenței unor trepte în dezvoltarea conștiinței nu joacă niciun rol în gândirea noastră. Chiar și ideea că între conștiința existenței unui obiect și „conștiința conștiinței" unui obiect există o deosebire psihologică uriașă e vecină cu o arguție care aproape nu mai poate fi justificată. De aceea este și dificil a te decide să iei atât de mult în serios o astfel de problemă, încât să dai seamă de condițiile psihologice în care ea se pune. E semnificativ că asemenea chestiuni și altele asemănătoare nu izvorăsc, de regulă, dintr-o necesitate intelectuală, ci acolo unde există se înrădăcinează aproape întotdeauna într-o practică inițial religioasă.

În India yoga, iar în China budismul au oferit forța motrice necesară acestor încercări de a se smulge din legătura cu o anumită stare a conștiinței resimțită ca imperfectă. În ce privește mistica occidentală, textele ei sunt pline de indicații despre felul în care omul se poate despovăra și trebuie să se despovăreze de egoticitatea conștiinței și să se ridice prin cunoașterea ființei sale deasupra acesteia, ajungând la omul lăuntric (divin). RUYSBROECK utilizează pentru asta o imagine cunoscută și de filosofia indiană, anume copacul care are rădăcinile în sus, iar coroana în jos[23]: „Și el trebuie să se cațăre în copacul credinței, care crește de sus în jos, căci se înrădăcinează în dumnezeire."[24] La fel ca yoga vorbește și RUYSBROECK: „Omul trebuie să fie liber și fără imagini, eliberat de toate relațiile atașate de el și golit de toate creaturile."[25] „El trebuie să fie neatins de plăcere și suferință, de avantaj și pagubă, de urcare și cădere, de grija pentru alții, de mulțumire și spaimă, și nu trebuie să se atașeze de nicio creatură."[26] De aici ia naștere „unitatea" ființei, iar aceasta înseamnă „a fi întors spre înăuntru". A fi întors spre înăuntru înseamnă „că un om este orientat spre interior, spre propria lui inimă, astfel încât să poată înțelege și simți lucrarea lăuntrică și cuvintele lăuntrice ale lui Dumnezeu."[27] Această nouă stare a conștiinței apărută prin practică religioasă este caracterizată de faptul că lucrurile exterioare nu mai afectează o conștiință ipseistă — ceea ce duce la o încleștare reciprocă —, ci că o conștiință vidă se deschide unei alte influențe. Această „altă" influență nu mai este resimțită ca activitate proprie, ci ca influență a unui non-Eu, al cărui obiect este conștiința.[28] Este ca și cum caracterul subiectului s-ar

23 „Iată, aici e copacul bătrân, rădăcinile-i cresc în sus, iar ramurile-n jos... El se numește Brahman, și doar el se numește Nemuritorul." (*Katha-Upanișad*, II Adhyâya, 6 Vallî, 1 [în *Sacred Books of the East* XV, p. 21]).

24 JOHN OF RUYSBROECK, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, p. 47. [Aceste citate n-au fost identificate.] Nu se poate desigur presupune că acest mistic flamand, născut la 1273, și-a luat această imagine din texte indiene.

25 *Loc. cit.*, p. 51.

26 *Loc. cit.*, p. 57.

27 *Loc. cit.*, p. 62.

28 „O, Doamne, instruiește-mă cu privire la învățătura ta care se sprijină pe natura în sine a spiritului (*self-nature of mind*). Instruiește-mă cu privire la învățătura non-Eului" etc. (Citat din *Lānkāvatārasūtra*. SUZUKI, *Essays* I, p. 78.)

fi supradeplasat sau ar fi fost preluat de alt subiect care s-ar fi substituit Eului.[29] E vorba de acea cunoscută experienţă religioasă formulată încă de Pavel.[30] Fără îndoială că astfel se descrie o nouă stare de conştiinţă separată de vechea stare de conştiinţă printr-un proces religios de transformare, intervenind în adânc.

S-ar putea obiecta la asta că nu *conştiinţa în sine* s-a schimbat, ci 891
conştiinţa a ceva, ca atunci când întoarcem fila unei cărţi şi parcurgem cu aceiaşi ochi o altă imagine. Mă tem că această concepţie nu e altceva decât o interpretare arbitrară, căci nu ţine seamă de fapte. Într-adevăr, în texte nu este descrisă o altă imagine sau un alt obiect, ci mai degrabă trăirea unui proces de transformare survenit adesea în urma unor convulsii din cele mai violente. Dispariţia unei imagini şi înlocuirea ei cu o alta este un proces curent care nu are niciodată însuşirile unei trăiri transformatoare. E vorba tocmai de faptul nu că se *vede altceva*, ci că se *vede diferit*. Este ca şi cum actul spaţial al vederii ar fi modificat de o nouă dimensiune. Când maestrul întreabă: „Auzi murmurul izvorului?", el se referă evident la un cu totul altfel de „auzit" decât cel obişnuit.[31] Conştiinţa este un fel de percepţie şi, precum aceasta, este supusă şi ea condiţiilor şi limitărilor. Putem fi, de pildă, conştienţi în anumite grade, în cercuri mai înguste sau mai largi, mai superficiale sau mai adânci. Aceste diferenţe de grad sunt însă adesea şi diferenţe de esenţă, depinzând în totalitate de dezvoltarea personalităţii, anume de constituţia subiectului cunoscător.

Intelectul nu se interesează de constituţia subiectului cunoscător 892
în măsura în care acesta gândeşte doar logic. El se ocupă esenţialmente de prelucrarea conţinuturilor conştiinţei şi, cumva în plus, de metodele de prelucrare. E nevoie de o pasiune filosofică spre a forţa încercarea de a învinge intelectul şi a răzbi până la cunoaşterea

29 Un maestru Zen spune: „Buddha nu e nimic altceva decât spirit (*mind*) sau mai degrabă acela care tinde să vadă acest spirit." (*Loc. cit.* II, p. 104.)

30 [*Galateeni* 2, 20: „şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine."]

31 SUZUKI spune despre această schimbare: „Prima formă intuitivă e părăsită şi lumea dobândeşte un nou înţeles. Câţiva dintre ei (cei iluminaţi) explică faptul că au trăit în iluzie sau că ştiinţa lor dinainte a căzut în uitare; alţii mărturisesc că până în acel ceas n-au bănuit noua frumuseţe a «vântului răcoritor» sau a «giuvaerului strălucitor»." (*Essays* I, p. 235.) Vezi şi SUZUKI, *Die große Befreiung*, pp. 123 şi urm.

cunoscătorului. O astfel de pasiune însă aproape nu se deosebește de mobilurile religioase și iată de ce această problemă ține în întregime de procesul religios de transformare, care nu se poate măsura cu intelectul. Filosofia antică slujește în bună parte procesului de transformare, ceea ce, într-o măsură tot mai mare, nu se mai poate spune despre filosofia mai nouă. SCHOPENHAUER este încă relativ antic. Dar *Zarathustra* lui NIETZSCHE nu mai este filosofie, ci un proces dramatic de transformare care a absorbit cu totul intelectul. Nu mai e vorba de gândire, ci în înțelesul cel mai înalt de gânditorul gândirii — și anume pe fiecare pagină a cărții: o personalitate nouă, un ins complet transformat urmează să apară în prim-plan, unul care a spart cojile vechiului și nu doar a privit, ci a și creat un nou firmament și un nou pământ. Mai modest desigur decât Zarathustra, a exprimat această idee ANGELUS SILESIUS:

> O coajă-i trupul meu și-un pui s-ascunde-n ea
> Și de-al veciei duh clocit să fie vrea.[32]

893 *Satori* corespunde în domeniul creștin unei trăiri religioase a *transformării*. Deoarece însă există diferite trepte și feluri ale unei astfel de trăiri, nu este inutil să desemnărn mai precis categoria care corespunde cel mai bine trăirii Zen. E vorba fără îndoială de acea trăire mistică ce se deosebește de altele asemănătoare prin faptul că pregătirea ei constă într-un „abandon de sine", într-o „golire de imagini" și altele asemenea; asta spre deosebire de trăirile religioase care, precum exercițiile lui IGNATIUS, se bazează pe exersarea și reprezentarea imaginilor religioase. Aș vrea să subsumez acestei categorii și transformarea prin credință și rugăciune și prin trăirea comunitară în interiorul protestantismului, căci aici un rol decisiv îl are o premisă foarte precisă, iar nu un „gol" sau un „a fi liber". Afirmația caracteristică aici „Dumnezeu este nimic" ar fi în principiu incompatibilă cu meditația asupra Patimii, cu credința și așteptarea comunitară.

894 Astfel, analogia dintre *satori* și trăirea occidentală se limitează la acei câțiva mistici creștini ale căror afirmații ating sau depășesc de

32 *Cherubinischer Wandersmann.*

dragul caracterului lor paradoxal limitele heterodoxiei. Această însuşire i-a atras lui MEISTER ECKHART sentinţa de condamnare din partea Bisericii. Dacă budismul ar fi o „Biserică" în înţelesul nostru, mişcarea Zen ar fi pentru ea o povară insuportabilă. Motivul ar fi fără doar şi poate structurarea extrem de individuală a metodei, precum şi atitudinea iconoclastă a multor maeştri.[33] În măsura în care Zen este o mişcare, s-au cristalizat în decursul secolelor modele, ce-i drept colective, aşa cum se vede din scrierea lui SUZUKI despre educaţia călugărilor budişti Zen[34], dar ele se referă în formă şi conţinut doar la lucruri exterioare. Abstracţie făcând de tipul de viaţă, s-ar zice că modul spiritual de educare sau de formare constă în metoda *kōan*-ului. Prin *kōan* se înţelege o întrebare, exprimare sau acţiune paradoxală a maestrului. Potrivit descrierii lui SUZUKI s-ar părea că e vorba în principal de întrebări ale maeştrilor transmise sub formă de anecdote. Acestea sunt oferite de maestru învăţăcelului spre meditaţie. Un exemplu clasic este anecdota Wu sau Mu. Un călugăr îl întreabă odată pe maestru: „Are şi câinele o natură Buddha?" La care maestrul răspunde: „Wu". Prin acest „Wu", cum observă SUZUKI, se înţelege pur şi simplu Wu, pesemne ceea ce ar fi răspuns câinele însuşi la această întrebare.[35]

La prima vedere s-ar părea că prin deplasarea unei astfel de pro- 895
bleme, ca obiect de meditaţie, s-ar anticipa sau prejudicia rezultatul final şi astfel trăirea ar fi condiţionată în conţinutul ei, oarecum ca exerciţiile iezuite sau anumite exerciţii yoga al căror conţinut e condiţionat de temele date de învăţător. *Kōan*-urile sunt însă de o asemenea varietate şi de un asemenea plurisemantism şi, dincolo de

33 „*Satori* este trăirea individuală cea mai intimă." (SUZUKI, *Essays* I, p. 247.) Un maestru îi spune învăţăcelului său: „De fapt n-am nimic să-ţi comunic, iar dacă totuşi aş încerca s-o fac, ţi-aş da prilejul mai târziu să râzi de mine. Afară de asta, ceea ce te pot învăţa îmi aparţine mie şi nu va deveni niciodată proprietatea ta." (*Loc. cit.*, I, p. 227.) Un călugăr i-a spus maestrului: „L-am căutat pe Buddha, dar nu ştiu cum să-mi continui cercetarea." „Este ca şi cum ai căuta boul pe care mergi călare." (*Loc. cit.*, II, p. 59.) Un maestru a spus: „Mintea care nu înţelege, aceea e Buddha. Nu există altceva." (*Loc. cit.*, II, p. 57.)

34 SUZUKI, *The Training of the Zen Buddhist Monk.*

35 SUZUKI, *Essays* II, p. 74.

orice, au un asemenea inegalabil caracter paradoxal, încât nici măcar un cunoscător nu poate găsi soluția potrivită care să intre în discuție. Pe deasupra, descrierile trăirii finale sunt atât de obscure, încât în niciun caz nu se poate recunoaște o legătură rațională fără cusur dintre *kōan* și trăire. Deoarece nu e posibil să se demonstreze pe nicăieri o succesiune logică, e de presupus că metoda *kōan* nu înlănțuie pe nicăieri și deloc libertatea fenomenului sufletesc și de aceea rezultatul final nu reiese din altceva decât din *dispoziția individuală* a inițiatului. Distrugerea deplină a intelectului rațional spre care tinde educația creează o lipsă pe cât posibil totală de premise a conștiinței. Premisa conștientă este astfel, ce-i drept, oportun exclusă, dar nu și premisa inconștientă, anume dispoziția psihologică existentă, dar necunoscută, care este orice altceva numai vid și lipsă de premisă, nu. Ea este un factor natural dat, iar dacă răspunde — ceea ce trăirea *satori* face în mod evident —, atunci e vorba de un *răspuns al naturii* care a izbutit să-și transporte direct în conștiință reacția.[36] Ceea ce natura inconștientă a învățăcelului îi opune ca răspuns învățătorului sau *kōan*-ului este *satori*. Aceasta îmi pare a fi cel puțin concepția care formulează mai mult sau mai puțin exact, corespunzător descrierilor, esența a ceea ce este *satori*. Această concepție se sprijină pe faptul că maestrul Zen ține adesea în mod special la „privirea spre propria natură", la „omul originar" și la adâncimea ființei.[37]

896 Zen se deosebește de toate celelalte exerciții filosofice și religioase de meditație prin *lipsa lui principială de premise*. Buddha însuși este

36 SUZUKI (*loc. cit.* II, p. 46) spune textual: „... conștiința Zen trebuie să se dezvolte până la maturitate. Când s-a maturizat pe deplin, irumpe cu siguranță sub *forma satori, care este o privire aruncată în inconștient.*" [Subliniat de JUNG.]

37 Maxima IV din Zen sună: A privi spre natura proprie și a atinge budaitatea (*loc. cit.*, pp. 7, 204 și urm.) Când un călugăr *hui-nêng* a cerut să i se dea învățătură, maestrul i-a spus: „Arată-mi fața ta primordială, de dinainte de a te fi născut" (*loc. cit.*, I, p. 210). O carte Zen japoneză spune: „Dacă îl vrei pe Buddha, ar trebui să privești în propria ta natură, căci această natură este Buddha însuși" (*loc. cit.*, I, p. 219). O trăire *satori* i-l revelează unui maestru pe „omul primordial" (*loc. cit.*, I, p. 241). Hui-nêng a spus: „Nu te gândi la bine, nu te gândi la rău, ci privește la ceea ce este în această clipă înfățișarea ta primordială, pe care ai avut-o înainte de a te naște" (*loc. cit.*, p. 28).

adesea riguros respins, aproape disprețuit blasfemiator, cu toate că ar putea să fie premisa spirituală cea mai puternică — sau poate tocmai de aceea. Și el mai este încă imagine, motiv pentru care se cuvine respins. Nu trebuie să existe nimic decât tocmai existentul: adică omul cu întreaga lui premisă spirituală inconștientă, de care nu se poate lepăda tocmai din cauza nonconștienței ei. De aceea răspunsul care vine aparent din gol, care strălucește ridicându-se deodată din tenebrele cele mai adânci, este resimțit întotdeauna ca o iluminare miraculoasă ce fericește.

Lumea conștiinței este inevitabil o lume plină de limitări și ziduri 897
care barează drumuri. Ea este întotdeauna o unilateralitate necesară care izvorăște din esența conștiinței. Nicio conștiință nu poate adăposti mai mult decât un număr mic de reprezentări simultane. Toate celelalte trebuie să rămână în umbră și să se sustragă privirii. O sporire a conținuturilor simultane produce imediat o tulburare a conștiinței, chiar o confuzie ce merge până la dezorientare. Conștiința nu pretinde doar, ci este, potrivit esenței ei, limitare riguroasă la puținătate și de aceea la claritate. Datorăm o orientare generală numai faptului că, prin atenție, putem produce o succesiune rapidă de imagini. Atenția însă este un efort de care nu suntem permanent capabili. De aceea trebuie să ne descurcăm cu un minimum de reprezentări și de succesiuni de imagini simultane. Împrejurare în care se elimină permanent zone imense de reprezentări posibile și conștiința rămâne astfel mereu strâns legată de cercuri înguste. De aceea e de neimaginat ce s-ar întâmpla dacă o conștiință individuală ar izbuti să cuprindă dintr-o *singură* privire, simultan, un tablou al tuturor lucrurilor pe care și le-ar putea în genere reprezenta. Dacă omul a reușit deja din acea puțină claritate pe care și-o poate reprezenta simultan să înalțe edificiul lumii, ce perspectivă divină asupra întregului ar trebui să i se deschidă dacă ar putea să-și reprezinte simultan mult și deslușit? Această întrebare e valabilă doar pentru reprezentările noastre *posibile*. Dacă însă avem în vedere conținuturile inconștiente, adică pe cele încă incapabile sau care nu mai sunt capabile să fie conștientizate, și încercăm să ne reprezentăm o perspectivă totală, atunci până și cea mai cutezătoare fantezie eșuează. Inimaginabilul

în formă conștientă este, firește, o deplină imposibilitate, dar în formă inconștientă este o realitate în măsura în care tot ce e subliminal este întotdeauna o posibilitate existentă de reprezentare. Inconștientul este o totalitate invizibilă a tuturor factorilor psihici subliminali, o „perspectivă totală" de natură potențială. El formează dispoziția totală, din care conștiința ridică de fiecare dată doar piesele cele mai mici.

898 Dacă însă conștiința este golită pe cât posibil de conținuturi, atunci și acestea intră într-o stare (cel puțin trecătoare) de inconștiență. În Zen refularea se produce, de regulă, prin aceea că se sustrage din conținuturi energia conștiinței, care este transferată fie asupra reprezentării vidului, fie asupra *kōan*-ului. Deoarece acestea trebuie să fie stabile, se suprimă și succesiunea de imagini și astfel și energia care întreține mișcarea conștiinței. Cantitatea de energie economisită revine inconștientului și-i întărește acestuia încărcătura naturală până la o anumită cotă maximă. Astfel sporește disponibilitatea conținuturilor inconștiente de a irumpe în conștiință. Deoarece golirea și suspendarea conștiinței nu sunt lucruri simple, e nevoie de o exersare specială ca și de o durată indeterminată[38] spre a produce acea tensiune maximă care duce în cele din urmă la izbucnirea conținuturilor inconștiente în conștiință.

899 Conținuturile invadatoare nu sunt nicidecum oarecare. După cum arată experiența psihiatrică, în cazul bolnavilor mintal există relații speciale între conținuturile conștiinței și ideile delirante și delirurile care se instalează. Sunt aceleași relații ca cele care există între visele și conștiința trează a oamenilor normali. Legătura este un raport în esență *compensator*.[39] Conținuturile inconștientului aduc la suprafață ceea ce e necesar în vederea completării în sens larg, adică în vederea *totalității orientării conștiente*.[40] Dacă se reușește să se introducă

38 BODHIDHARMA, întemeietorul Zen-ului în China, spune: „Învățătura incomparabilă a lui Buddha poate fi înțeleasă doar după un lung și dur exercițiu, prin îndurarea a tot ce e mai greu de îndurat, prin exersarea a tot ce e mai greu de exersat. Oamenii cu mai puțină forță și înțelepciune nu o pot înțelege. Orice strădanie a unor astfel de oameni e sortită eșecului" (*loc. cit.* I, p. 176).

39 Mai probabil decât doar complementar.

40 Acest „a fi necesar" este o ipoteză de lucru. Putem avea, și avem, în această privință diferite păreri. Sunt, de pildă, „necesare" reprezentările religioase? Aici poate

rațional în conștiință piesele oferite sau impuse de inconștient, rezultă de aici o formă psihică de existență care corespunde mai bine totalității personalității individuale și de aceea ea și suspendă conflictul steril dintre personalitatea conștientă și cea inconștientă. Pe acest principiu se bazează psihoterapia modernă, în măsura în care s-a putut elibera de prejudecata istorică după care inconștientul adăpostește doar conținuturi infantile și inferioare din punct de vedere moral. Cert, există și un colț inferior, o cameră de vechituri a unor secrete impure, dar care nu sunt atât de inconștiente pe cât sunt de ascunse și doar pe jumătate uitate. Ceea ce însă are de-a face cu totalitatea inconștientului exact atât pe cât are un dinte cariat cu totalitatea personalității. Inconștientul este matricea tuturor enunțurilor metafizice, a tuturor mitologiilor, filosofiilor (în măsura în care nu sunt decât critice) și a tuturor formelor de viață bazate pe premise psihologice.

Orice irumpere a inconștientului este un răspuns la o anumită 900
stare a conștiinței și acest răspuns derivă din totalitatea posibilităților existente de reprezentare, adică din dispoziția integrală care, după cum s-a arătat mai sus, este o imagine simultană a existenței psihice *in potentia*. Risipirea în individual, unilateralitatea, caracterul fragmentar sunt proprii esenței conștiinței. Reacția venind din dispoziție are întotdeauna caracter total, căci corespunde unei naturi nedivizate de vreo conștiință discriminatoare.[41] De aici efectul ei copleșitor! Este răspunsul neașteptat, cuprinzător, pe deplin clar, care acționează ca iluminare și revelație cu atât mai mult cu cât conștiința s-a împotmolit într-o fundătură.[42]

decide doar desfășurarea vieții individuale, adică experiența legată de individ. Aici nu există criterii abstracte.

41 „Dacă spiritul (*mind*) discriminează, apare pluralitatea lucrurilor; dacă nu discriminează, atunci el vede adevărata natură a lucrurilor." (Citat din *Lānkāvatarāsūtra*, în SUZUKI, *Essays* I, p. 88.)

42 „HSÜAN-TSE a spus: „Spiritul vostru trebuie să fie ca spațiul și să nu se fixeze pe ideea de vid. Atunci adevărul se va desfășura nestânjenit și în plină forță. Orice mișcare a voinței voastre să vină dintr-o inimă neprihănită și atunci vă veți purta atât cu cel neștiutor, cât și cu cel înțelept la fel." (*Loc. cit.*, I, p. 209.)

901 Dacă celui care practică sârguincios budismul Zen, după mulți ani de exerciții din cele mai dure și obliterări din cele mai anevoioase ale intelectului rațional, natura însăși îi dă un răspuns — singurul răspuns corect —, atunci se poate înțelege tot ceea ce se spune despre *satori*. După cum se poate lesne vedea, din marea majoritate a anecdotelor Zen reiese *caracterul natural* al răspunsului. Într-adevăr, se poate cumva înțelege cu nemaipomenită satisfacție că învățăcelul iluminat, așa cum relatează o povestire, vrea să-i dea maestrului drept răsplată o pereche de palme.[43] Câtă înțelepciune se află în „wu"-ul maestrului care răspunde la întrebarea budaității câinelui! Trebuie să ținem seamă de faptul că, pe de-o parte, există un mare număr de oameni care nu pot deosebi o glumă plină de spirit de o absurditate iar, pe de altă parte, că foarte mulți sunt atât de convinși de destoinicia lor, încât cred că în viață au dat doar de proști.

902 Pe cât de mare este valoarea budismului Zen pentru înțelegerea procesului de transformare religioasă, pe atât de puțin verosimilă este aplicabilitatea sa în cazul omului occidental. Premisele spirituale necesare Zen-ului lipsesc în Occident. Cine la noi ar avea încredere necondiționată într-un maestru superior și în căile sale de neînțeles? Acest respect în fața personalității umane superioare se întâlnește doar în Orient. Cine s-ar putea lăuda cu credința în posibilitatea unei trăiri transformatoare peste măsură de paradoxale, și anume în asemenea grad, încât să-și jertfească mulți ani din viață urmăririi trudnice a unui asemenea țel? Cine ar îndrăzni, în fine, să-și asume autoritatea unei transformări heterodoxe trăite? Exceptând cazul unui om mai puțin demn de încredere, unul care poate din motive patologice se laudă prea mult. Tocmai un astfel de ins n-are a se plânge la noi de lipsa de adepți. Dacă însă „maestrul" dă o temă mai grea, care pretinde mai mult decât o repetare papagalicească, europeanul e cuprins de îndoială, căci tristă și sumbră ca Hadesul i se pare cărarea abruptă a devenirii de sine.

903 Nu mă îndoiesc că trăirea *satori* apare și în Occident, căci și la noi sunt oameni care presimt țelurile ultime și nu evită niciun efort pentru

43 Cf. SUZUKI, *Die große Befreiung*, p. 131.

a se apropia de ele. Dar ei trec sub tăcere ceea ce au aflat, nu doar din sfială, ci pentru că știu că orice încercare de transmitere e zadarnică. Căci nimic în cultura noastră nu vine în întâmpinarea acestei tendințe, nici măcar Biserica, administratora bunurilor religioase. A se opune oricărei experiențe primordiale este chiar rațiunea ei de a fi, căci o astfel de experiență nu poate fi decât heterodoxă. Singura mișcare în interiorul culturii noastre care are, sau ar trebui să aibă, înțelegere față de această tendință este psihoterapia. De aceea nu întâmplător tocmai un psihoterapeut scrie acest cuvânt introductiv.

De fapt psihoterapia este o relație dialectică între medic și pacient. 904
Este o confruntare între două totalități sufletești, în care toate cunoștințele nu sunt decât un instrument. Țelul este transformarea, și anume una nu predeterminată, ci mai degrabă o schimbare nedeterminată, al cărei unic criteriu este dispariția egoticității. Niciun efort al medicului nu poate impune trăirea. Medicul poate cel mult să netezească drumul către atingerea unei atitudini care să opună o rezistență minimă la trăirea decisivă. Dacă în cazul procedurii noastre occidentale, cunoștințelor le revine un rol însemnat, în mod corespunzător, în Zen importanță are atmosfera spirituală tradițională a budismului. Zen și tehnica lui n-au putut să apară decât pe terenul culturii spirituale budiste care le este premisă. Un intelect raționalist care nu a existat niciodată nu poate fi distrus. Niciun adept Zen nu apare din ignoranță și din incultură. De aceea și la noi se întâmplă frecvent ca, înainte de a ne gândi să suspendăm egoticitatea sau raționalismul, să producem prin terapie un Eu conștient și un intelect conștient și cultivat. Afară de asta nici psihoterapia nu are de-a face cu oameni care de dragul adevărului sunt gata la orice jertfă, precum călugării Zen, ci frecvent tocmai cu cei mai îndărătnici europeni. Sarcinile psihoterapiei sunt firește mult mai variate, iar diferitele faze ale procesului îndelungat sunt mult mai contradictorii decât în Zen.

Din aceste motive și din multe altele nu este nici recomandabil, 905
nici în genere posibil un transfer direct al Zen-ului în condițiile occidentale. Dar pe psihoterapeutul care se ocupă serios de problema țelului terapiei sale nu-l poate lăsa indiferent rezultatul final spre care tinde o metodă orientală de „vindecare" sufletească, adică de

construire a unei totalităţi. După cum se ştie, în Orient această problemă a ocupat intens mai bine de două milenii spiritele cele mai cutezătoare şi au fost dezvoltate în această privinţă metode şi doctrine filosofice care au pus în umbră toate începuturile occidentale de acelaşi fel. Încercările noastre — cu puţine excepţii — au rămas împotmolite fie în magie (cultele misterelor, cărora le aparţine şi creştinismul), fie în intelectualism (filosofia de la PITAGORA la SCHOPENHAUER). Abia tragediile spirituale din *Faust* al lui GOETHE şi din *Zarathustra* lui NIETZSCHE marchează în emisfera noastră occidentală presimţirea irumperii unei trăiri a totalităţii.[44] Iar astăzi nu ştim nici măcar ce înseamnă în ultimă instanţă aceste produse, ale spiritului european, cele mai pline de viitor dintre toate, atât de încărcate sunt ele de materialitatea şi claritatea spiritului nostru preformat de tiparul grecesc.[45] Deşi intelectul nostru a dezvoltat până aproape de perfecţiune acea capacitate a păsării de pradă de a pândi de la mare înălţime cel mai mic şoricel, el este prins de gravitaţia pământului, iar acele *sangsâras* îl implică într-o lume de imagini aiuritoare atunci când nu mai caută prada, ci îşi întoarce ochiul spre interior pentru *a-l găsi pe cel care caută*. Într-adevăr, el intră în durerile unei naşteri demonice, pândite de spaime şi de primejdii necunoscute şi ameninţate de reflectări amăgitoare şi rătăciri labirintice. Pe cel îndrăzneţ îl ameninţă cel mai teribil destin: *singurătatea* mută, abisală, în timpul pe care îl numeşte al său. Cine cunoaşte mobilurile cele mai adânci ale „principalei ocupaţii", cum îşi denumea GOETHE *Faust*-ul, sau înfiorările „trăirii lui Dionysos"? Trebuie citită *Cartea tibetană a morţilor, Bardo Thödol*, de la coadă la cap, aşa cum am propus[46], spre a găsi o paralelă orientală la chinurile şi catastrofele „căii de salvare" care duce în Occident spre totalitate. Despre asta e vorba şi nu despre intenţii bune, imitaţii iscusite sau chiar acrobaţie intelectuală. Acestea i se servesc, prin aluzii sau prin fragmente mai mici ori mai mari,

44 În această ordine de idei trebuie să amintesc de misticul englez WILLIAM BLAKE. Cf. Prezentarea excelentă din MILTON O. PERCIVAL, *William Blake's Circle of Destiny*.

45 Geniul grecesc semnifică irumperea conştiinţei în materialitatea lumii, prin care acesteia din urmă i se răpeşte caracterul oniric primordial.

46 EVANS-WENTZ, *Das tibetanische Totenbuch* [cf. par. 844 şi urm. ale acestei cărţi].

psihoterapeutului care s-a eliberat de opinii doctrinare pripite sau prea mioape. Dacă este un sclav al cvasibiologicei sale profesiuni de credinţă, el va încerca mereu să reducă lucrurile privite la o banalitate cunoscută şi astfel să le aducă la un numitor raţional care îi este suficient doar aceluia căruia îi sunt suficiente iluziile. Cea mai nobilă dintre iluzii este aceea că cineva se poate mulţumi cu ceva. Ea se află în spatele tuturor lucrurilor insuportabile şi în faţa tuturor progreselor, iar a o birui e tot ce poate fi mai greu. Dacă pe lângă activitatea lui securabilă, psihoterapeutul mai are timp şi de reflecţie, i se poate întâmpla să fie obligat să-şi ghicească propriile iluzii, caz în care poate intui cât de găunoase şi searbede, cât de potrivnice vieţii sunt toate reducerile raţionaliste atunci când se lovesc de ceva viu care vrea să devină. Dacă îl urmează pe acesta, atunci întuieşte repede ce înseamnă a „deschide cu forţa acele porţi pe lângă care oricine se furişează"[47].

N-aş vrea în niciun caz să se înţeleagă că prin cele spuse aş reco- 906
manda sau aş da vreun sfat. Dacă însă se vorbeşte în Occident de Zen, consider că e de datoria mea să-i arăt europeanului unde se află la noi intrarea spre acea „foarte lungă cale" ce duce la *satori* şi cu ce greutăţi e presărată acea cărare pe care la noi au păşit doar câţiva oameni mari — poate asemenea unor semne de foc pe înălţimi muntoase, luminând un viitor crepuscular. Ar fi o eroare nefastă a presupune că *satori* sau *samâdhi* ar fi de găsit undeva, sub acele înălţimi. Ca trăire a totalităţii, nimic nu poate fi mai modest şi mai puţin important decât tocmai totalitatea. Ce înseamnă asta psihologic se poate înţelege limpede din simpla reflecţie că anume conştiinţa este de fiecare dată doar o parte a sufletului şi de aceea nu e niciodată capabilă de totalitate sufletească: de suflet aparţine şi întinderea nedeterminată a *inconştientului*. Acesta însă nu se lasă captat nici prin formule iscusite, nici alungat de teze ştiinţifice; căci se ataşează de el ceva fatal, ba uneori chiar el este marele destin, aşa cum ne arată suficient de limpede atât *Faust*, cât şi *Zarathustra*. Atingerea totalităţii pretinde implicarea întregului. La această revendicare nu poate face nimeni rabat şi de aceea nu există nici condiţii mai modeste, nici substitut, nici

47 [*Faust* Partea I, scena 1 (*ed. cit.* vv. 710–711, *N. t.*)]

compromis. În măsura însă în care, în ciuda aprecierii celei mai înalte, atât *Faust*, cât și *Zarathustra* se află la limita inteligibilității europene, se poate aștepta cu nerăbdare din partea unui public cultivat, care tocmai a început să audă câte ceva despre lumea întunecată a sufletului, să-și facă oarecum o idee suficientă despre constituția spirituală a unui om care a nimerit în complicațiile *procesului de individuație*, așa cum am numit eu devenirea întru totalitate [*Ganzwerdung*]. Scoatem la lumină vocabularul patologiei și ne consolăm cu terminologia nevrozelor și a psihozelor sau șușotim despre „taina creatoare" — ce anume creează cel care întâmplător nu e poet? De dragul acestei neînțelegeri nu puțini au fost aceia care s-au văzut în ultima vreme îndemnați să-și spună, din proprie inițiativă, „artiști". Ca și cum „arta" n-ar avea nimic de-a face cu „putința". Dacă n-ai nimic de creat, te creezi poate pe tine însuți.

907 Zen arată cât de mult înseamnă pentru Orient devenirea întru totalitate. Ocupându-se de enigmele Zen-ului, europeanul lipsit de curaj își poate fortifica spatele sau pune ochelari miopiei sale sufletești, în așa fel încât din „gaura lui umedă în zid" să se bucure cel puțin de perspectiva deschisă spre o lume a experienței sufletești care până atunci a fost încețoșată. Rău nu se va termina, căci cu ajutorul ideii securabile de „autosugestie"[48] cei prea speriați vor fi eficient protejați de altă distrugere, precum și de orice semnificație. Pe cititorul atent și participativ aș vrea să-l avertizez să nu subaprecieze spiritualitatea Orientului și să presupună că în spatele Zen-ului se află ceva banal.[49] Încrederea în cuvinte, atât de zelos cultivată în Occident față de bunurile spirituale orientale, reprezintă în acest caz o primejdie lipsită de importanță, căci în Zen nu există din fericire cuvinte atât de ciudat ininteligibile ca în indiană. De asemenea, Zen nu se joacă cu tehnici complicate de *hatha-yoga*[50], care pe europeanul ce gândește

48 Cf. SUZUKI, *Die große Befreiung*, p. 132.

49 Zen „nu este un mod de a pierde vremea, ci este cea mai serioasă sarcină a vieții. Niciun cap gol nu se va încumeta vreodată să se apropie de ea." (SUZUKI, *Essays* I, p. 16; vezi și *Die große Befreiung*, p. 76.)

50 „Dacă stând cu picioarele încrucișate cauți budaitatea, o ucizi. Atâta timp cât nu te eliberezi de acest mod de a ședea, nu vei ajunge niciodată la adevăr", spune un maestru. (SUZUKI, *Essays* I, p. 222.)

fiziologic îl poate amăgi cu speranța că în cele din urmă va putea totuși să dobândească spiritul grație poziției șezânde sau respirației. În schimb Zen, ca toate lucrurile mai mari care vor *cu adevărat* să devină, pretinde inteligență și forță a voinței.

XIV
DESPRE PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI ORIENTALE[1]

908 În cartea sa *Kunstform und Yoga*[2], prietenul meu HEINRICH ZIMMER, decedat, din păcate, prea devreme, a pus în evidență corelațiile adânci care există între yoga și arhitectura hieratică a Indiei. Cine a văzut vreodată Borobudur-ul sau acele *stûpas* din Barhut și Sânchi, dacă nu este deja instruit prin mii de alte impresii cu privire la viața indiană, se sustrage într-adevăr cu greu senzației că aici este vorba de o atitudine spirituală și de o reprezentare neobișnuită pentru un european. În nenumăratele fațete, de o bogății debordantă, ale spiritualității indiene se reflectă o reprezentare lăuntrică a sufletului, care intelectului european, școlit la tradiția greacă, i se pare pentru început stranie și inaccesibilă. Intelectul nostru contemplă lucrurile, „ochiul nostru bea" — spre a-l cita pe GOTTFRIED KELLER — „ce geana reține din abundența de aur a lumii", iar noi conchidem asupra lăuntrului nostru pe baza impresiilor exterioare. Într-adevăr, noi derivăm chiar conținuturile acestuia pornind de la lumea din afară, potrivit frazei: „Nimic nu există în intelect care să nu fi fost perceput mai înainte prin simțuri." Această frază nu pare să aibă valabilitate în India. Gândirea și creația indiană apar doar în lumea

1 [Conferință ținută la Zürich, Basel și Berna, la „Schweizerische Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur", între martie și mai 1943, și publicată sub titlul de mai sus [„Zur Psychologie östlicher Meditation"] în *Mitteilungen* ale acestei Societăți (St. Gallen, 1943) V, pp. 33–53; apoi în (Jung,) *Symbolik des Geistes* (Rascher, Zürich, 1948).]

2 *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild.*

simțurilor, dar nu sunt derivate din ea. În ciuda senzualității adesea insistente a expresiei, ele sunt în esența lor intrinsecă nesenzuale, ca să nu spun *suprasenzuale*. Nu lumea simțurilor, trupul, culorile și sunetele, nu pasiunea omenească sunt reînviate de forța creativă a sufletului indian sub formă transfigurată sau cu patos realist, ci o infra- sau supralume de natură metafizică, din care o formă străină străpunge imaginea pământească știută a universului. Dacă urmărim cu atenție reprezentările religioase extrem de impresionante ale dansatorilor *kathakali* din sudul Indiei, nu vom vedea *niciun singur* gest natural. Totul e bizar, sub- și suprauman: ei nu merg ca oamenii, ci alunecă, nu gândesc cu mintea, ci cu mâinile. Până și chipul omenesc dispare sub masca emailată cu măiestrie în albastru. Lumea pe care o cunoaștem nu oferă nici pe departe ceva care să se poată compara cu această grandoare grotescă. O astfel de priveliște ne transpune într-un vis ca fiind singurul loc în care ne-am întâlnit oarecum cu așa ceva. Dar nu năluci nocturne ne întâmpină în *kathakali* sau în imaginile din temple, ci figuri tensionat dinamice, plăsmuite sistematic până la detaliu sau crescute organic. Nu sunt scheme și copii ale unor realități unice, ci mai degrabă realități care *încă nu* au fost, realități virtuale care pot trece în fiece moment pragul ființei.

Cine se lasă cu tot sufletul în voia unor astfel de impresii va observa 909
că indianului aceste figuri nu i se par onirice, ci reale, după cum și în noi ating, cu o vivacitate aproape înfricoșătoare, ceva pentru care însă nu avem cuvinte. Și observăm totodată că, cu cât suntem mai profund emoționați, cu atât lumea noastră senzorială devine vis și că ne *trezim* într-o lume a zeilor de o nemijlocită realitate.

Ceea ce vede europeanul mai întâi în India este materialitatea 910
privită din afară. Dar aceasta nu este India așa cum o vede indianul, nu este realitatea *lui*. Realitate este, așa cum arată cuvântul german, ceea ce *acționează*.* Chintesența a ceea ce acționează este pentru noi legată de fenomenalitatea lumii, pentru indian, în schimb, de *suflet*. Pentru el lumea este aparență, iar realitatea lui se apropie de ceea ce noi am numi vis.

* În germană, subst. realitate (*Wirklichkeit*) derivă din vb. a acționa, a face, a săvârși (*wirken*). – *N. t.*

911 Această opoziție față de Occident se exprimă cel mai frecvent în practica religioasă. Noi vorbim de întărire și înălțare religioasă, Dumnezeu este stăpânul universului, noi avem o religie a iubirii aproapelui, în bisericile noastre care tind spre înălțime există un *altar ridicat*; India, în schimb, vorbește de *dhyâna*, de meditație și de cufundare în sine, divinitatea este în interiorul tuturor lucrurilor și mai ales în om, mișcarea este de la exterior spre interior; în vechile temple indiene altarul este scufundat până la trei metri sub pământ, iar ceea ce noi acoperim în mod foarte pudic este pentru indian simbol sacru. Noi credem în acțiune, indienii în ființa imobilă. Practica noastră religioasă constă în adorare, cinstire și preamărire; practica esențială a indianului, în schimb, este yoga, cufundarea într-o stare lipsită de conștiință, cum am zice noi, pe care însă el o celebrează ca pe cea mai înaltă formă de conștiință. Yoga este, pe de-o parte, expresia cea mai grăitoare a spiritului indian, pe de alta, instrumentul necontenit folosit pentru crearea tocmai a acestei atitudini mentale speciale.

912 Ce este yoga? Cuvântul „yoga" înseamnă în sanscrită *înjugare*, adică disciplinarea forțelor pulsionale ale sufletului, denumite în sanscrită *kleças*. Înjugarea urmărește stăpânirea acelor forțe care îl leagă pe om de lume. Acestea corespund, în formularea lui AUGUSTIN, noțiunilor de *superbia* și *concupiscentia*. Există felurite forme de yoga, care însă toate urmăresc același scop. Nu vreau să mă refer la toate, ci doar să amintesc că în afară de exerciții pur psihice, există și așa-numita *hatha-yoga*, care constă într-un fel de gimnastică, în principal în exerciții de respirație și în anumite posturi ale corpului. Mi-am propus în această conferință să descriu un text yoga care mijlocește o privire adâncă în procesele psihice ale yogăi. Este vorba de un text budist în chineză, mai puțin cunoscut, care e însă o traducere după un original sanscrit. El datează din anul 424 după Christos. Titlul său este *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, adică: Tratat despre meditația *amitâbha*.[3] Sûtra atât de prețuită în Japonia aparține domeniului așa-numitului budism theist, care cuprinde învățătura despre Âdhibuddha sau Mahâbuddha, Buddha primordial, din care ies cei cinci *Dhyâni-buddha*

3 *Sacred Books of the East* XLIX, 2, pp. 161 și urm.

sau *Dhyâni-bodhisattva*. Unul din cei cinci este Amitâbha, „Buddha *soarelui în asfințit* al infinitei lumini", stăpânul din Sukhâvatî, țara fericirii. El este protectorul erei noastre, după cum Çâkyamuni, adică Buddha istoric, este învățătorul ei. În cultul lui Amitâbha are loc, în mod remarcabil, un fel de celebrare euharistică cu pâine sfințită. El este reprezentat ținând în mână vasul cu *hrana nemuritoare*, dătătoare de viață, sau cu *apa* sfântă.

Textul începe cu o povestire-cadru, al cărei conținut nu interesează 913
aici. Un prinț moștenitor umblă să-și ucidă părinții, iar regina, în suferința ei, îl cheamă pe Buddha în ajutor, rugându-l să-i trimită pe cei doi discipoli ai săi, Maudgalyâyana și Ânanda. Buddha îi îndeplinește dorința și cei doi i se înfățișează. Tot așa, în fața ochilor ei apare Çâkyamuni, Buddha însuși. În viziune, el îi arată toate cele zece lumi, spre a o lăsa să aleagă în care dintre ele vrea să renască. Regina alege partea apuseană a împărăției lui Amitâbha. Buddha o învață yoga, care urmează s-o facă aptă a renaște în împărăția lui Amitâbha. După felurite îndrumări morale, îi împărtășește următoarele:

„Tu și celelalte ființe <anume cele care au aceeași intenție> trebuie să aveți 914
drept unic țel acela de a percepe Împărăția de Apus prin concentrarea gândului. Te întrebi desigur cum trebuie creată această percepție. Am să te lămuresc. Toate ființele, dacă nu sunt oarbe din naștere, au un simț al văzului și toate văd soarele apunând. Trebuie să te așezi în poziția corectă, cu privirea îndreptată spre asfințit, și apoi să-ți pregătești gândurile în vederea unei meditații concentrate asupra soarelui. Determină-ți conștiința să se fixeze ferm pe soare în așa fel încât, printr-o concentrare exclusivă pe el, să obții o percepție netulburată a lui. Privește într-acolo când soarele e pe punctul să apună și arată ca o tobă spânzurată. După ce ai văzut astfel soarele, reține și fixează clar imaginea lui, indiferent dacă ochii tăi sunt deschiși sau închiși. Aceasta e percepția soarelui și prima meditație."

După cum am văzut deja, soarele în asfințit este o alegorie a 915
nemuririi dăruite de Amitâbha. Textul continuă:

„Apoi trebuie să-ți creezi percepția apei. Privește apa limpede și curată și menține clar această imagine în fața ochilor. Nu-ți lăsa gândurile să se risipească sau să se piardă."

916 După cum am amintit, Amitâbha este și dătătorul de apă a nemuririi.

917 „După ce ai privit apa astfel, trebuie să creezi percepția gheții. Tot așa cum o vezi pe aceasta luminoasă și transparentă, ar trebui să imaginezi și apariția unui lapis lazuli. După ce ai făcut asta, ai să vezi solul ca și cum ar fi din lapis lazuli, străveziu și luminos, pe dinăuntru și pe din afară. Sub acest sol de lapis lazuli, ai să vezi flamura de aur cu cele șapte nestemate, diamante și altele <pietre pețioase> care îl susțin. Flamura se întinde spre toate cele opt puncte cardinale și astfel sunt acoperite perfect cele opt colțuri ale temeliei. Fiecare parte a celor opt direcții constă dintr-o sută de nestemate, și fiecare nestemată are o mie de raze, și fiecare rază are optzeci și patru de mii de raze care, reflectate pe solul de lapis lazuli, par mii de milioane de sori și e dificil a-i vedea pe aceștia separați unii de ceilalți. Peste suprafața solului de lapis lazuli se întind funii de aur, legate încrucișat, iar compartimentele sunt făcute din șnururi de câte șapte nestemate, și fiecare parte se vede clar și deslușit. După ce ți-ai format această percepție, trebuie să meditezi la părțile ei componente, una după alta. Și fă imaginile pe cât mai clar cu putință, așa încât să nu se destrame și să nu se piardă niciodată, indiferent dacă ții ochii deschiși sau închiși. Cu excepția timpului în care dormi, această imagine ar trebui s-o ai permanent în fața ochiului tău interior. Despre cineva care a atins această stare a percepției se spune că a întrevăzut țara fericirii supreme (*Sukhâvatî*). Dar cine a atins starea de *samâdhi*, acela e capabil să vadă țara limpede și deslușit. O astfel de stare nu poate fi pe de-a-ntregul explicată. Aceasta este percepția țării și aceasta este cea de a treia meditație."

918 *Samâdhi* este „intrare în", adică o stare în care toate raporturile lumii sunt absorbite în interior. *Samâdhi* este cea de a *opta* parte a *cărării înnoptite.*

919 După care urmează meditația despre copacii de nestemate ai țării Amitâbha și apoi meditația despre apă.

„În Țara fericirii supreme există apă în opt lacuri. Apa din fiecare lac constă din șapte nestemate care sunt moi și elastice. Izvorul vine de la Regele nestematelor <Cintâmani «Perla dorinței»> ... În mijlocul fiecărui lac sunt șaizeci de milioane de flori de lotus, constând fiecare din șapte nestemate. Toate florile sunt perfect rotunde și la fel de mari. Apa care curge printre flori

produce sunete melodioase și plăcute ce exprimă toate virtuțile desăvârșite precum Suferința, Ne-ființa, Efemeritatea și Non-sinele. Ele exprimă și lauda semnelor desăvârșirii și a semnelor mai puține la număr ale excelenței tuturor Buddhașilor. Din Regele nestematelor <Cintâmani> izvorăsc raze aurii de cea mai mare frumusețe. Strălucirea lor se preface în păsări care au culorile a o sută de nestemate. Ele scot sunete armonioase, dulci și încântătoare, slăvind amintirea lui Buddha, ca și amintirea legii și amintirea Bisericii. Aceasta e percepția apei celor opt calități și aceasta este cea de-a cincea meditație."

Despre meditația lui Amitâbha însuși, Buddha o instruiește pe 920
regină după cum urmează: „Creează percepția unei flori de lotus pe patul a șapte nestemate." Floarea are optzeci și patru de mii de petale, fiecare frunză optzeci și patru de mii de nervuri și fiecare nervură optzeci și patru de mii de raze, „dintre care fiecare poate fi văzută clar."

„După care ar trebui să-l percepi pe Buddha însuși. Întrebi cum? Fiecare 921
Buddha Tathâgata <Desăvârșitul> este unul al cărui trup de abur este principiu al naturii (*Dharma-dhâtu-kâya*, *dhâtu* = element), în așa fel încât poate pătrunde în conștiința tuturor ființelor. De aceea dacă l-ai perceput pe Buddha, conștiința ta posedă într-adevăr cele treizeci și două de semne ale desăvârșirii și cele optzeci de semne mai mici ale excelenței pe care tu le percepi la Buddha. În cele din urmă, conștiința ta este aceea care devine Buddha, sau mai bine spus, conștiința ta este într-adevăr Buddha. Oceanul cunoștinței adevărate și universale a tuturor Buddhașilor își are izvorul în propria noastră conștiință și gândire. De aceea ar trebui să-ți îndrepți gândurile cu o atenție nedivizată spre o meditație riguroasă asupra acelui Buddha Tathâgata, *arhat*-ul, sfântul și iluminatul desăvârșit. Dacă creezi percepția acestui Buddha, ar trebui să percepi mai întâi imaginea acestui Buddha, indiferent dacă ochii tăi sunt deschiși sau închiși. Privește-l ca pe un idol din aur de Jâmbûnada[4] <seva copacului Jambu>, stând pe o floare.

Odată ce ai văzut figura șezândă, ochiul tău spiritual devine limpede și ești în stare să vezi clar și deslușit frumusețea acelei țări a lui Buddha. Văzând aceste lucruri, fă în așa fel ca ele să-ți apară clar și ferm, atât de deslușit ca palmele tale."

4 Jambunadî = fluviul din seva fructului de jambu, care curge de jurul împrejurul muntelui Meru și se reîntoarce la copac.

„Dacă treci prin această trăire, ai să-i vezi deodată pe toţi Buddhaşii celor zece lumi. Se spune despre cei care au exersat această meditaţie că au contemplat trupurile tuturor Buddhaşilor. Deoarece au meditat la trupul lui Buddha, vor percepe şi spiritul lui Buddha. Este marea Milă, cum e numit spiritul lui Buddha. Prin Mila lui atotcuprinzătoare el primeşte toate fiinţele. Cei care au exersat această meditaţie vor renaşte, după moarte, în prezenţa Buddhaşilor la altă viaţă şi vor atinge un spirit de renunţare cu care vor întâmpina toate consecinţele ce se vor produce după asta. De aceea ar trebui ca cei care sunt înţelepţi să-şi adune gândurile în vederea unei meditaţii riguroase asupra acestui Buddha Amitâyus."

922 Despre cei care practică această meditaţie se spune că nu mai trăiesc într-o stare embrionară, ci au acces liber la ţările minunate şi excelente ale Budhaşilor.

923 „Dacă ai ajuns la această percepţie, trebuie să-ţi faci o imagine despre tine însuţi, cum te naşti în lumea fericirii supreme, în regiunea de Apus, şi cum stai acolo cu picioarele încrucişate pe o floare de lotus. Atunci imaginează-ţi că această floare te închide în ea şi că apoi se deschide din nou. Când floarea se deschide din nou, trupul tău e împresurat de cinci sute de raze colorate. Ochii tăi se vor deschide, aşa încât îi vei vedea pe toţi Buddhaşii şi Bodhisattvaşii umplând tot cerul. Ai să auzi zgomotul apei şi al copacilor, cântecul păsărilor şi glasul mulţimii de Buddhaşi."

924 După care Buddha li se adresează lui Ânanda şi Vaidehi [regina]:

„Cei care doresc să se nască din nou cu ajutorul gândurilor lor în Ţara de Apus trebuie mai întâi să mediteze la o imagine a lui Buddha, înaltă de şaisprezece coţi, stând pe un lotus în apa lacului. După cum s-a spus mai înainte, trupul real şi măsura lui sunt nesfârşite şi de neînţeles pentru mintea obişnuită. Dar prin acţiunea vechii rugăciuni a acestui Tathâgata toţi cei care se gândesc la el şi-şi amintesc de el îşi vor atinge în mod sigur ţinta."

925 Textul continuă:

„Când Buddha şi-a încheiat această cuvântare, Vaidehi, regina, împreună cu cele cinci sute de însoţitoare ale ei, călăuzită de cuvintele lui Buddha, a putut să vadă priveliştea, întinsă până departe, a Lumii fericirii şi a putut,

de asemenea, să vadă trupul lui Buddha și trupurile celor doi Bodhisattvași. Spiritul ei era plin de bucurie, iar ea a slăvit toate acestea, zicând: «Niciodată n-am văzut o asemenea minunăție.» De îndată a fost pe deplin iluminată și a atins spiritul renunțării, pregătită fiind de-acum să sufere toate consecințele, indiferent care ar fi ele. Cele cinci sute de însoțitoare ale ei s-au bucurat și ele la gândul că acum au ajuns la suprema cunoaștere desăvârșită și au dorit să renască în acea țară a lui Buddha. Cel cinstit de întreaga lume a spus mai întâi că toate se vor naște din nou în acea țară și că vor fi în stare să atingă *samâdhi* <liniștea supranaturală> prezenței a numeroși Buddhași."

Într-un excurs despre soarta neiluminatului, Buddha spune următoarele, rezumând practica yoga: 926

„Dar dacă este chinuit de dureri, nu va găsi timp să se gândească la Buddha. Un prieten bun îi va spune atunci: Chiar dacă nu poți exersa amintirea lui Buddha, poți măcar să rostești numele: «Buddha Amitâyus». Să facă acest lucru într-o stare de spirit pură și cu o voce constantă. Să se gândească necontenit la Buddha, ducându-și gândul de zece ori până la capăt și repetând: «Namo (A) mitâyushe Buddhâya» <Cinstire lui Buddha Amitâyus>. Mulțumită meritului rostirii numelui lui Buddha, el își va spăla, cu fiecare repetare, păcatele, care altminteri l-ar implica în nașteri și morți de-a lungul a optzeci de milioane de *kalpas*. Când va muri va vedea în fața ochilor un lotus de aur, asemenea discului solar, și într-o clipă va renaște în *Sukhâvatî*, Lumea fericirii supreme."

Acestea sunt conținuturile esențiale ale practicii yoga care ne interesează în cazul de față. Textul se împarte în șaisprezece meditații, dintre care aici n-am scos în evidență decât fragmente. Ele sunt suficiente spre a ne face o idee despre cum e descrisă meditația care se ridică până la *samâdhi*, treapta cea mai de sus a încântării și iluminării. 927

Practica începe cu concentrarea pe soarele care apune. În latitudinile sudice intensitatea luminii soarelui la asfințit continuă să fie atât de puternică, încât a privi într-acolo câteva clipe e suficient pentru a realiza o reproducere intensă a imaginii. Soarele se mai vede încă o bucată de vreme, chiar cu ochii închiși. După cum se știe, una din metodele hipnotice constă în fixarea unui obiect strălucitor, de pildă un diamant sau un cristal. Se poate presupune că fixarea soarelui 928

produce un efect hipnotic similar. Fără îndoială nu trebuie să fie un efect somnolent, căci de fixare se leagă și o „meditație" asupra soarelui. Meditația este o reflecție asupra soarelui, un mod de a clarifica pentru sine și a realiza soarele în forma, însușirile și importanța lui. Deoarece rotundul joacă un rol important și în fragmentele care urmează, se poate presupune că discul solar rotund va sluji de model formațiilor rotunde ale fanteziei din pasajele următoare. Tot așa, datorită luminii sale intense, el pregătește viziunile strălucitoare care urmează. În acest fel, cum spune textul, trebuie să se „creeze percepția".

929 Următoarea meditație, aceea asupra apei, nu se mai sprijină pe nicio impresie senzorială, ci creează, doar prin imaginație activă, tabloul unei suprafețe lucioase de apă. Acum trebuie să se reprezinte transformarea apei în „gheață luminoasă și transparentă". Prin acest procedeu lumina imaterială a imaginii solare se preface în materia apei, iar aceasta finalmente în materialitatea solidă a gheții. Evident, se urmărește astfel o concretizare și substanțializare a viziunii și astfel apare o materialitate a creației fantasmatice care ia locul naturii fizice a acestei lumi cunoscute nouă. Este creată o *nouă realitate*, într-o oarecare măsură din substanță sufletească. Gheața care are firește o culoare albăstrie se transformă în lapis lazuli-ul albastru, într-o structură solidă de piatră care, la rândul ei, se transformă într-un „sol" „luminos și transparent". Cu acest „sol" este creată o temelie stabilă, ca să spun așa, absolut reală. Solul albastru, transparent este ca un lac de sticlă prin ale cărui straturi străvezii privirea pătrunde până în adânc.

930 Din acest adânc luminează acum așa-numita „flamură de aur". E de observat aici că în genere cuvântul sanscrit pentru flamură, *dhvaja*, are sensul de „semn", de „simbol". S-ar putea de aceea vorbi tot atât de bine de apariția unui simbol. E limpede aici că simbolul întinzându-se „în toate cele șapte direcții ale busolei", temelia reprezintă un sistem cu opt raze. Cum spune textul, prin flamură „sunt acoperite pe deplin cele opt colțuri ale temeliei". Sistemul luminează ca „o mie de milioane de sori". Reproducerea mentală a imaginii strălucitoare a soarelui a câștigat semnificativ în energie luminoasă și s-a intensificat, atingând o forță de iluminare uriașă. Reprezentarea

caracteristică a „funiilor de aur" care se întind ca o plasă deasupra sistemului vrea probabil să însemne că acesta din urmă este atât de strâns legat și astfel atât de fixat, încât nu se mai poate dezmembra. Din păcate, textul nu ne spune nimic despre posibilitatea unui eșec al metodei și despre fenomene de destrămare care se pot ivi ca urmare a unei erori. Astfel de tulburări ale unui proces imaginativ nu sunt însă pentru cunoscător ceva neașteptat; dimpotrivă, ele constituie apariții regulate. Nu e de aceea de mirare că în viziunea yogăi este prevăzut un fel de fixare interioară a imaginii prin funia de aur.

Cu toate că textul nu amintește explicit, sistemul octoidal de raze 931
este deja țara lui Amitâbha. Acolo cresc copaci minunați, așa cum se cuvine pentru un paradis cum este ea. În țara lui Amitâbha o importanță specială revine apei. Ea apare, corespunzător octogonului, sub forma celor opt lacuri. Izvorul acestei ape este o nestemată centrală, *cintâmani*, perla dorinței, un simbol al „lucrurilor prețioase greu accesibile"[5] și al valorii supreme. În arta chineză este acea formație selenară care apare adesea alături de un dragon.[6] „Sunetele" minunate ale apei constau din două perechi de contrarii care exprimă adevărurile dogmatice fundamentale ale budismului, „Suferința și Ne-ființa, Efemeritatea și Non-sinele", ceea ce vrea să spună că orice existență este plină de suferință și că orice ipseitate e pieritoare. Din aceste erori eliberează Ne-ființa și Ființa-Non-Eului. Apa sunătoare este deci cumva învățătura în genere a lui Budha, o apă a înțelepciunii, salvatoare, o „aqua doctrinae", spre a folosi o expresie a lui ORIGENE. Izvorul acestei ape, perla fără pereche, este Tathâgata, Buddha însuși. De aceea urmează reconstrucția imaginativă a imaginii lui Buddha și în cursul acestui demers apare cunoașterea după care Buddha nu este altceva decât psihicul activ în meditație al yoghinului, este însuși cel care meditează. Nu numai că din „propria noastră conștiință și gândire" apare figura lui Buddha, dar chiar sufletul care produce aceste reprezentări este *Buddha însuși*.

5 Cf.[Jung,] *Wandlungen und Symbole der Libido*, [reeditare: *Symbole der Wandlung* (GW V, par. 248)] și în alte locuri.

6 [Cf. Jung, *Psychologie und Alchemie* (GW XII), fig. 61.]

932 Făptura lui Buddha stă în lotusul rotund, în centrul țării octogonale a lui Amitâbha. Buddha este caracterizat de marea Milă cu care „primește toate ființele", deci și pe cel care meditează. Acesta se cunoaște pe sine ca fiind singura ființare, conștiința supremă, care e tocmai Budha. Iar pentru a atinge această țintă el a trebuit să parcurgă întregul drum anevoios al practicii reconstrucției mentale ca să se elibereze de conștiința Eului, răspunzătoare de iluzia chinuitoare a lumii, și să ajungă la celălalt pol sufletesc în care lumea ca iluzie este suspendată.

933 Textul nostru nu este o simplă piesă literară muzeală, căci el trăiește sub această formă și sub multe altele în sufletul indianului, pătrunzând în viața și gândirea lui, până în cele mai mici detalii, care îi par europeanului atât de stranii. Nu budismul este acela care formează și educă acest suflet, ci yoga. Budismul însuși provine din spiritul yogăi, care e mai vechi și mai universal decât reforma istorică a lui Buddha. Cu acest spirit trebuie să se împrietenească de bine de rău cel care aspiră să înțeleagă din interior arta, filosofia și etica indiană. Comprehensiunea noastră obișnuită care pornește din exterior eșuează aici, căci este iremediabil inadecvată esenței spiritualității indiene. Și în mod special vreau să avertizez asupra încercărilor atât de frecvente de a imita practicile orientale și de a empatiza cu ele. De aici nu rezultă decât o decerebrare deosebit de artificială a intelectului nostru occidental. Într-adevăr, aceluia care ar izbuti să renunțe în orice privință la Europa și să nu fie realmente altceva decât un yoghin cu toate consecințele etice și practice rezultând de aici, să se retragă pe o piele de gazelă, sub un copac banyan, stând în poziție de lotus și încheindu-și zilele într-o ne-ființă fără nume, aceluia ar trebui să-i recunosc calitatea de a fi înțeles yoga în sens indian. Cine nu poate să facă așa ceva nici să nu dea de înțeles că pricepe yoga. El nu poate și nu trebuie să renunțe la intelectul lui occidental, ci dimpotrivă să se străduiască onest ca prin el, fără imitație și falsă empatie, să înțeleagă din yoga atât cât este posibil rațiunii noastre. Deoarece tainele yogăi înseamnă pentru indian mai mult decât înseamnă pentru noi misterele credinței creștine, iar noi totuși i-am interzice oricărui ins exotic să ne ridiculizeze *mysterium fidei*, nici noi

nu avem dreptul să subestimăm straniile reprezentări și practici indiene și să le considerăm erori absurde. Astfel ne-am bloca accesul către o înțelegere adecvată sensului. Fără îndoială că în această privință noi am ajuns în Europa deja atât de departe, încât conținuturile spirituale ale dogmei creștine ne-au pierit, îngrijorător de mult, într-o ceață rațională, clarificatoare, și e foarte ușor să subevaluăm ceea ce nu cunoaștem și nu înțelegem.

În genere, dacă vrem să înțelegem, lucrul acesta nu se poate face 934
decât în mod european. Putem, ce-i drept, înțelege multe cu inima, dar rațiunii îi vine adesea greu s-o urmeze pe aceasta, teoretizând și dând expresie cuvenită lucrului înțeles. Există, ce-i drept, o înțelegere cu mintea, și în special cu intelectul științific, în care uneori inima este dezavantajată. Trebuie de aceea să le lăsăm când pe una, când pe cealaltă în seama colaborării binevoitoare a publicului. Să încercăm deci mai întâi să găsim sau să construim cu mintea acea punte ascunsă care urmează să ducă de la yoga la înțelegerea europeană.

În acest scop trebuie să ne reprezentăm seria simbolurilor deja 935
discutate, dar de astă dată ținând seamă de *conținutul lor de idei*. Soarele, cu care începe seria, este sursă de căldură și lumină și, negreșit, centrul lumii noastre vizibile. Ca dătător de viață, soarele este întotdeauna și pretutindeni fie divinitatea însăși, fie o imagine a ei. Chiar și în lumea de reprezentări creștine, el este o alegorie îndrăgită a lui Christos. O a doua sursă de viață, și anume în țările sudice, este apa care, după cum se știe, joacă un rol important și în alegorismul creștin, de pildă sub forma celor patru râuri din rai și a izvorului care țâșnește pe o latură a muntelui templului. El a fost comparat cu rana din coasta lui Christos. În această ordine de idei amintesc de convorbirea lui Christos cu femeia samariteană la fântână (*Ioan*, 4, 5 și urm.) și de râurile de apă vie țâșnite din trupul lui Christos (*Ioan* 7, 38). O meditație despre soare și apă va evoca negreșit asemenea corelații de sens sau altele asemănătoare, prin care cel care meditează este condus treptat din prim-planul fenomenului vizibil spre fundal, adică spre *sensul spiritual din spate* al obiectelor meditației. El este astfel transpus în sfera psihică, în care soarele și apa sunt despuiate de obiectualitatea lor fizică, devenind simboluri ale conținuturilor

sufletești, și anume imagini ale sursei vitale a propriului suflet. Conștiința noastră nu se creează singură, ci izvorăște din adâncimi necunoscute. Se trezește treptat în copil și se trezește în fiece dimineață din adâncul stării inconștiente a somnului. Este ca un copil care e născut zilnic din temeiul matern primordial al inconștientului. Într-adevăr, o cercetare atentă a procesului conștiinței duce la concluzia că aceasta nu doar e influențată de inconștient, dar și izvorăște necontenit din el sub forma a numeroase idei spontane. Meditația asupra semnificației soarelui și a apei este de aceea ca o coborâre spre izvorul sufletesc, spre inconștientul însuși.

936 Aici există neîndoielnic o deosebire între spiritul răsăritean și cel apusean. Este aceeași deosebire pe care am întâlnit-o deja între altarul ridicat și altarul scufundat. Occidentul caută necontenit înălțare, Orientul, în schimb, scufundare sau adâncire. Realitatea exterioară, cu simțul materialității și gravitației ei, pare să-l impresioneze mult mai puternic și mai pătrunzător pe european decât pe indian. De aceea primul încearcă să se înalțe deasupra lumii, în vreme ce ultimul se reîntoace bucuros în adâncurile materne ale naturii.

937 După cum contemplarea creștină, de pildă în *Exercitia spiritualia* ale lui Ignațiu de Loyola, tinde cu toate simțurile să sesizeze cât se poate de concret figura sacră, tot așa și yoghinul solidifică apa pe care o privește, prefăcând-o mai întâi în gheață, apoi în lapis lazuli și creând astfel „solul" tare, cum îl numește el. El creează pentru viziunea sa un corp solid. Astfel conferă lăuntrului său, respectiv formelor lumii sale sufletești, o realitate concretă care ia locul lumii exterioare. La început el nu vede decât o suprafață albastră, lucioasă, cam ca aceea a unui lac sau a unei mări care, și în visele noastre, este un simbol îndrăgit al inconștientului. Căci suprafața lucioasă ascunde adâncuri necunoscute, întunecate și tainice.

938 După cum spune textul, piatra albastră e *străvezie*, ceea ce înseamnă că privirea celui care meditează poate să pătrundă în adâncimile tainelor sufletești. Acolo vede ceea ce înainte nu putuse fi văzut, adică ceea ce era inconștient. După cum soarele și apa sunt izvoarele vieții, tot așa, ca simboluri, ele exprimă taina esențială a vieții inconștientului: în flamură, adică în simbolul zărit de yoghin prin

solul de lapis lazuli, el contemplă cumva o formă a izvorului mai înainte invizibil și aparent inform al conștiinței. Prin *dhyâna*, adică prin scufundarea și adâncirea contemplației, inconștientul a prins, după cât se pare, formă. Este ca și cum lumina conștiinței care ar fi încetat să mai lumineze obiectele lumii exterioare a simțurilor ar ilumina acum întunericul inconștientului. Dacă lumea simțurilor și gândurile legate de ea pier complet, inconștientul apare mai deslușit.

Aici textul oriental sare peste un fenomen psihic care pentru 939
european e o sursă de nesfârșite dificultăți. Dacă europeanul încearcă să exileze reprezentările lumii din afară și să-și golească spiritul de toate lucrurile exterioare, el ajunge mai întâi pradă fantasmelor lui subiective, care nu au nimic de-a face cu conținuturile textului nostru. Fantasmele n-au renume bun, sunt ieftine și lipsite de valoare, motiv pentru care sunt repudiate ca inutile și lipsite de sens. Ele sunt *kleças*, acele forțe pulsionale haotice pe care yoga urmărește tocmai să le subjuge. Același scop îl urmăresc și *Exercitia spiritualia*, și anume ambele metode încearcă să obțină rezultatul dorit prin faptul că înfățișează celui care meditează obiectul contemplației, arătându-i acea imagine pe care să se concentreze tocmai spre a elimina așa-numitele fantasme lipsite de valoare. Ambele metode, atât cea orientală, cât și cea occidentală, încearcă să ajungă pe cale directă la țel. Eu nu pun sub semn de întrebare posibilitățile de succes acolo unde practica meditației se desfășoară într-un cadru ecleziastic important. În afara acestuia însă lucrurile nu merg, de regulă, sau se obțin rezultate deplorabile. Prin luminarea inconștientului se ajunge mai întâi în sfera inconștientului haotic personal, în care se află toate lucrurile pe care preferăm să le uităm și pe care eventual nu ni le mărturisim nici nouă înșine, nici altora și pe care n-am vrea să le știm adevărate. Credem de aceea că scăpăm ușor dacă, pe cât posibil, nu privim în acel ungher întunecat. Negreșit însă, cine procedează astfel nu va trece de el. În niciun caz nu va ajunge nici pe departe la ceea ce făgăduiește yoga. Doar cine traversează acest întuneric poate spera să ajungă cumva mai departe. În ce mă privește, sunt de aceea principial împotriva preluării necritice a practicilor yoga de către europeni, deoarece știu precis că ei speră să evite astfel ungherul

lor întunecat. Un astfel de început este însă complet fără sens şi lipsit de valoare.

940 Aici zace şi motivul mai adânc pentru care în Occident (cu excepţia aplicării foarte limitate a *Exerciţiilor* iezuite) nu am dezvoltat nimic comparabil cu yoga. Noi avem o imensă aversiune în faţa hidoşeniei inconştientului nostru personal. De aceea europeanul preferă să spună altora ce au ei de făcut. Faptul că ameliorarea întregului începe cu individul, ba chiar cu mine însumi. Nu vrea să ne intre deloc în cap. Mulţi cred chiar că este morbid să priveascâ la un moment dat înlăuntrul lor, se melancolizează din pricina asta, aşa cum m-a asigurat cândva un teolog.

941 Am spus mai înainte că la noi nu s-a dezvoltat nimic care să se poată compara cu yoga. Ceea ce nu e întocmai aşa. La noi s-a dezvoltat, corespunzător cu prejudecata europeană, o psihologie medicală care se ocupă în mod special de *kleças*. O numim „psihologia inconştientului". Direcţia inaugurată de FREUD a recunoscut importanţa laturii umbroase a omului şi influenţa ei asupra conştiinţei şi s-a implicat în această problemă. Această psihologie se ocupă tocmai de ceea ce textul nostru trece sub tăcere şi consideră a fi rezolvat. Yoga ştie foarte bine despre lumea *kleça*-urilor, dar caracterul natural al religiei sale nu cunoaşte *conflictul moral* pe care acestea îl reprezintă pentru noi. O dilemă etică ne separă de umbra noastră. Spiritul Indiei creşte din natură. Spiritul nostru se opune naturii.

942 Solul de lapis lazuli este netransparent pentru noi deoarece mai întâi trebuie să răspundem la întrebarea privind *răul din natură*. Se poate răspunde la întrebare, dar desigur nu cu o argumentare raţionalistă superficială sau cu pălăvrăgeală intelectuală. Răspunderea etică a individului *poate* să dea un răspuns valabil. Dar nu există reţete şi licenţe, ci plată până la ultimul ban. Abia atunci solul de lapis lazuli poate deveni străveziu. Prin urmare, *sûtra* noastră presupune că lumea de umbre a fantasmelor noastre personale, adică a *inconştientului personal* a fost traversată, după care ea continuă să descrie o formă simbolică ce ni se pare pentru început stranie. E vorba de o structură geometrică radială, octogonală, de o aşa-numită *ogdoas*, o octadă. În mijlocul ei apare un lotus, în care stă Buddha, iar trăirea decisivă este

finalmente cunoașterea faptului că cel care meditează este Buddha însuși, și astfel nodul destinului, legat de povestirea-cadru, se desface. Simbolul construit concentric exprimă evident concentrarea maximă, la care se ajunge numai prin practicarea la vârf a abstragerii descrise mai sus și a retragerii interesului pentru impresiile lumii senzoriale, respectiv pentru reprezentările legate de obiect, și prin orientarea spre fundalul conștiinței. Lumea conștiinței cu atașarea ei de obiect, ba chiar centrul conștiinței, Eul, se stinge, și apare în schimb strălucirea potențată la infinit a lumii lui Amitâbha.

Din punct de vedere psihologic, lucrul acesta înseamnă că dincolo 943
de lumea fantasmelor și a pulsiunilor, sau sub ea, apare un strat și mai adânc al inconștientului care, spre deosebire de dezordinea haotică a *kleça*-urilor, este de o ordine și armonie supremă și, în contrast cu multitudinea acelora, reprezintă unitatea atotcuprinzătoare a „bodhi-mandalei", a cercului magic al iluminării.

Ce are acum de spus psihologia noastră la această constatare 944
indiană a existenței unui inconștient suprapersonal, atotcuprinzător, care apare cumva atunci când întunericul inconștientului personal devine transparent? Psihologia noastră modernă știe că inconștientul personal este doar un strat superior care se sprijină pe un fundament de cu totul altă natură. Acesta este denumit inconștient colectiv. Motivul acestei denumiri stă în faptul că, diferite de inconștientul personal și de conținuturile pur personale ale acestuia, imaginile inconștientului mai adânc au un caracter accentuat *mitologic*. Ceea ce vrea să însemne că ele coincid în formă și conținut cu acele reprezentări primordiale, universal răspândite, care stau la baza miturilor. Ele nu mai sunt personale, ci de natură pur suprapersonală și de aceea comune tuturor oamenilor. Motiv pentru care pot fi identificate în miturile și basmele tuturor popoarelor din toate timpurile și de asemenea la diverși indivizi fără ca aceștia să aibă cea mai mică cunoștință conștientă de mitologie.

Psihologia noastră occidentală merge tot atât de departe ca yoga 945
prin faptul că este capabilă să dovedească științific existența unui strat unitar mai adânc al inconștientului. Motivele mitologice, a căror existență a fost atestată de cercetarea inconștientului, constituie, ce-i

drept, în sine o pluralitate, dar aceasta culminează într-o dispunere concentrică sau radială care este de fapt centrul sau esența inconștientului colectiv. Din pricina concordanței remarcabile dintre concepțiile yogăi și rezultatele cercetării psihologice, am ales pentru acest simbol central termenul sanscrit de „mandala", care înseamnă „cerc".

946 Se va pune desigur întrebarea: cum poate ajunge știința la astfel de constatări? În acest scop există două căi. Prima este cea *istorică*. Să cercetăm, de pildă, metoda istorică a filosofiei naturii din Evul Mediu și vom vedea că ea s-a folosit necontenit de cerc, și de cele mai multe ori de cercul împărțit în patru, spre a simboliza principiul central, și asta evident pornind de la alegorismul ecleziast al cuaternității, așa cum e acesta reprezentat de *Rex gloriae* cu cei patru Evangheliști, de cele patru râuri ale raiului, de cele patru vânturi etc.

947 Cea de-a doua cale e empirico-psihologică. Într-un anume stadiu de tratament psihologic, pacienții desenează spontan astfel de mandale, fie pentru că le visează, fie pentru că simt brusc nevoia de a-și compensa dezordinea sufletească prin reprezentarea unei unități ordonate. Printr-un astfel de proces a trecut și sfântul nostru național, fericitul Frate NIKLAUS VON FLÜE, faza lui finală mai putând fi văzută în tabloul ce are ca obiect viziunea Treimii din biserica parohială din Sachseln. Fratele KLAUS și-a cristalizat în cărticica unui mistic german, cu ajutorul unor desene reprezentând cercuri, marea lui viziune de groază, care l-a zguduit profund.[7]

948 Ce spune însă psihologia noastră empirică referitor la Buddha în poziția lotusului? În mod logic, la occidentali ar trebui să troneze Christos în mijlocul mandalei. Ceea ce s-a și întâmplat la noi, cum am spus, în Evul Mediu. Dar mandalele noastre moderne, a căror apariție spontană o observăm la nenumărați indivizi, în afara oricăror premise sau intervenții exterioare, nu conțin figura lui Christos și cu atât mai puțin un Buddha în poziție de lotus. Dar apar nu rareori crucea cu brațe egale sau chiar sugestia inechivocă a unei svastici. Nu voi discuta aici acest fapt straniu care este în sine, desigur, de maxim interes.[8]

7 Cf. STÖCKLI, *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus* [cf. par. 474 și urm. ale acestui volum].

8 Cititorul găsește informațiile necesare în *Psychologie und Religion* [par. 136 și urm. ale acestui volum].

Între mandala creștină și cea budistă există o deosebire subtilă, dar 949
enormă. În contemplație, creștinul nu va spune niciodată: eu sunt Christos, ci va mărturisi împreună cu Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Christos trăiește în mine" (*Galateeni* 2, 20). *Sûtra* noastră însă spune: Vei recunoaște că tu ești Buddha. De fapt mărturisirea e identică în măsura în care budistul ajunge la această cunoaștere doar când devine „anâtman", adică lipsit de Sine, dar între cele două formulări există o deosebire infinită: creștinul își atinge sfârșitul în Christos, budistul recunoaște că el este Buddha. Căci creștinul vine din lumea pieritoare și ipseistă a conștiinței, în vreme ce budistul încă mai stă pe temelia veșnică a naturii lăuntrice, a cărei unitate cu dumnezeirea sau cu ființa universală ne întâmpină și din alte mărturii indiene.

XV
DESPRE SFÂNTUL INDIAN[1]

950 De ani de zile ZIMMER se interesa de Maharshi din Tiruvannamalai şi prima întrebare pe care mi-a pus-o la întoarcerea mea din India a fost legată de acest nou sfânt şi înţelept din sudul Indiei. Nu ştiu dacă prietenul meu a considerat un păcat de neiertat, sau cel puţin de neînţeles, faptul că nu l-am vizitat pe SHRI RAMANA. Am avut sentimentul că *el* n-ar fi ratat această vizită, atât de caldă era participarea lui la viaţa şi gândirea sfântului. Ceea ce nu mă mira, cu atât mai mult cu cât ştiam cât de adânc pătrunsese ZIMMER în spiritualitatea Indiei. Dorinţa lui cea mai fierbinte de a vedea în realitate India nu s-a împlinit din păcate niciodată, iar o posibilitate în acest sens s-a spulberat în ultimul moment, înainte de izbucnirea războiului mondial. În schimb, dispunea de o viziune cu atât mai grandioasă a Indiei spirituale. În cadrul colaborării noastre el mi-a mijlocit, nu doar prin bogatele sale cunoştinţe în domeniu, ci mai cu seamă prin înţelegerea genială a sensului mitologiei indiene, o privire de ansamblu, inestimabilă, asupra sufletului oriental. Din păcate, în cazul său s-au adeverit cuvintele despre moartea timpurie a celui iubit de zei, iar nouă ne rămâne jalea pentru pierderea unui spirit care a depăşit limitarea specializării şi care, adresându-se umanităţii, i-a oferit darul aducător de fericire al „roadelor nepieritoare".

1 [Introducere la HEINRICH ZIMMER, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalei*, Rascher, Zürich, 1944.]

În India purtătorul înțelepciunii mitologice și filosofice este din 951
timpuri străvechi „sfântul" — a cărui denumire occidentală nu redă în întregime esența și modul de manifestare ale figurii corespunzătoare din Orient. Aceasta întrupează India spirituală și o întâlnim mereu în literatura de specialitate. Nu este deci de mirare că ZIMMER s-a interesat pasionat de cea mai nouă și mai nobilă întrupare a acestui tip în persoana lui SHRI RAMANA. El a văzut în acest yoghin realizarea avatarului acelei figuri legendare și istorice deopotrivă, traversând veacurile, a lui Rishi, clarvăzătorul și filosoful.

Probabil ar fi trebuit să-l vizitez totuși pe SHRI RAMANA. Mă tem 952
însă că dacă m-aș întoarce în India să-mi recuperez neglijența, mi s-ar întâmpla același lucru: în ciuda unicității și a irepetabilității acestui om, neîndoielnic important, nu m-aș decide să-l văd personal. Căci eu mă îndoiesc de unicitatea lui: el este un tip care a fost și care va fi. De aceea nici n-am nevoie să-l caut; l-am văzut peste tot în India, în imaginea lui RAMAKRISHNA, în discipolii lui, în călugării budiști și în nenumărate alte figuri ale vieții cotidiene din India, iar cuvintele înțelepciunii sale sunt subtextul vieții sufletești indiene. SHRI RAMANA este în acest sens desigur un „hominum homo", un adevărat „fiu al omului" de pe pământul indian. El este „autentic", iar dincolo de asta, un „fenomen" care, văzut din Europa, revendică unicitate. Dar în India el este punctul cel mai alb de pe o suprafață albă (a cărei albeață e de amintit fiindcă există tot așa și suprafețe negre). În genere, în India se văd atât de multe lucruri, încât, finalmente, ai vrea să vezi mai puține, iar uriașa diversitate de state și de oameni induce dorința de simplitate. Și această simplitate există: pătrunde ca o mireasmă, sau ca o melodie, viața sufletească a Indiei; este pretutindeni egală cu ea însăși, dar niciodată monotonă, ci variind la infinit. Spre a o cunoaște e suficient să citim o *upanishad* sau câteva cuvântări ale lui Buddha. Ceea ce răsună acolo răsună peste tot, vorbește din milioane de ochi, se exprimă prin nenumărate gesturi, și nu există niciun sat și niciun drum unde să nu se afle acel copac cu coroană bogată, în a cărui umbră Eul aspiră la propria-i înălțare, scufundând în univers și în unitatea universului lumea numeroaselor lucruri. Am perceput în India această chemare atât de deslușit, încât în scurt timp nu m-am

mai putut scutura de forţa ei de convingere. Eram absolut sigur că nimeni nu poate să treacă dincolo de ea, cel mai puţin înţeleptul indian însuşi; iar dacă SHRI RAMANA ar urma să spună ceva în dezacord cu această melodie sau să pretindă a şti ceva dincolo de ea, atunci iluminatul n-ar avea în niciun caz dreptate. Această argumentare, înlesnită climatic de zăpuşeala sudului Indiei — dacă sfântul are dreptate, atunci el cântă iarăşi vechea melodie a Indiei, dacă însă cântă altfel, atunci n-are dreptate —, m-a reţinut fără regrete de la o vizită la Tiruvannamalai.

953 Caracterul insondabil al Indiei s-a îngrijit ca sfântul să-mi vină totuşi în întîmpinare, şi anume sub o formă prielnică mie şi fără să-l fi căutat: în Trivandrum, capitala Travancorei, am întâlnit un discipol al lui Maharshi. Era un om modest, cu un statut social pe care noi l-am desemna ca fiind acela al unui învăţător de şcoală primară, şi mi-a amintit în chip viu de cizmarul din Alexandria, care (în prezentarea lui ANATOLE FRANCE) i-a fost înfăţişat de înger Sfântului Anton ca exemplu de sfânt mai mare decât el. Asemenea acestuia, şi micul meu sfânt îl devansa pe cel mare prin faptul că avea de hrănit numeroşi copii şi se îngrijea, cu sacrificii speciale, de fiul său cel mare ca acesta să poată studia. (Nu vreau să divaghez aici în legătură cu problema secundară dacă sfinţii sunt întotdeauna şi înţelepţi şi, invers, dacă toţi înţelepţii sunt neapărat şi sfinţi.) În orice caz, în acest suflet modest şi amabil, de o evlavie naivă, am întâlnit un om care, pe de-o parte, absorbise cu deplină dăruire înţelepciunea lui Maharshi, pe de altă parte, îşi depăşea maestrul prin faptul că, dincolo de orice inteligenţă şi sfinţenie, el „mâncase şi lumea". Apreciez cu recunoştinţă această întâlnire; căci nu mi s-ar fi putut întâmpla nimic mai bun. Doar-înţeleptul şi Doar-sfântul mă interesează cam tot atât cât un schelet saurian rar, care însă nu mă emoţionează până la lacrimi. În schimb, contradicţia extravagantă dintre existenţa în Sinele cosmic, îndepărtată din Mâyâ şi slăbiciunea iubitoare care-şi implântează rodnic numeroase rădăcini în pământul negru spre a repeta în toate timpurile viitoare ţeserea şi ruperea vălului ca melodie eternă a Indiei — această contradiţie îmi place; căci cum putem vedea lumina fără umbră, cum percepe liniştea fără zgomot, cum atinge înţelepciunea

fără sminteală? Lucrul cel mai chinuitor e desigur trăirea sfinţeniei. Omul meu era — slavă Domnului — doar un sfinţişor; nu o culme strălucitoare, ridicată deasupra abisurilor întunecate, nu un joc emoţionant al naturii, ci un exemplu de felul în care înţelepciunea, sfinţenia *şi* umanitatea pot „locui împreună armonios", instructiv, emoţionant, paşnic şi răbdător, fără tensiune şi ciudăţenii, deloc uimitor, deloc senzaţional, neavând trebuinţă de oficiu poştal special, dar sprijinindu-se pe o cultură străveche, sub foşnetul cocotierilor legănaţi de vântul mării — sens în fantasmagoriile fiinţei alunecând silenţios, eliberare în constrângere, biruinţă în înfrângere.

Doar-înţelepciune şi Doar-sfinţenie se prezintă cel mai bine în 954
literatură, şi acolo gloria lor e incontestabilă. LAO-TSE se citeşte excelent şi inegalabil în *Tao-tê-king*; LAO-TSE cu dansatoarea lui pe coasta de apus a muntelui, celebrând amurgul vieţii e deja mai puţin înălţător. Nu ne putem împăca, din motive evidente, cu trupul neîngrijit al Doar-sfântului, mai ales dacă credem cu tărie că frumuseţea ţine de cele mai nobile lucruri create de Dumnezeu.

La lectură, ideile lui SHRI RAMANA sunt frumoase. E India pură care 955
ne vine în întâmpinare cu adierea ei de veşnicie îndepărtată de lume şi îndepărtându-se de lume, o melodie veche de milenii şi, asemenea cântecului greierilor din nopţile de vară, răsunând din milioane de fiinţe. Această melodie se înalţă deasupra unui unic motiv grandios, pe care spiritul indian îl reîntinereşte veşnic, fără efort, învăluindu-i monotonia în mii de reflexe colorate, şi a cărui ultimă încarnare este tocmai SHRI RAMANA însuşi: este drama *ahamkâra*-ei (a „faceriii-Eului", respectiv a conştiinţei Eului) în opoziţia ei cu *âtman* (Sinele sau Non-ego-ul) şi cu ataşarea ei indisolubilă de acesta. Maharshi mai numeşte *âtman* şi „Eu-Eu": în mod semnificativ astfel, căci Sinele este perceput ca subiect al subiectului, ca temei propriu-zis al sursei şi conducător al Eului care aspiră (eronat) a-şi apropria acea autonomie a cărei presimţire o datorează tocmai Sinelui.

Acest conflict nu este necunoscut nici occidentalului: pentru el este 956
relaţia omului cu Dumnezeu. India modernă, după cum pot confirma prin propria mea experienţă, şi-a apropriat în mare măsură uzul lingvistic european: „Sine", respectiv *âtman*, şi Dumnezeu sunt

concepte esențialmente sinonime. Dar opoziția sau concordanța din formula „Eu și Sine" sună întrucâtva deosebit de formula occidentală „om și Dumnezeu". „Eu", spre deosebire de „om" este o noțiune categoric *psihologică*, la fel și „Sine", așa după cum ni s-ar părea *nouă*. Am fost drept urmare înclinați să credem că în India problema metafizică „om și Dumnezeu" s-a deplasat în plan psihologic. Privind însă mai îndeaproape, vedem că lucrurile nu stau așa, căci noțiunea indiană de „Eu" și de „Sine" nu sunt cu adevărat psihologice, ci — s-ar putea spune — la fel de metafizice ca formula „om și Dumnezeu". Indianului îi lipsește punctul de vedere al criticii gnoseologice la fel cum acesta lipsește și din limbajul nostru religios. Indianul se află încă în faza „prekantiană". Această complicație e necunoscută în India, după cum și la noi este încă în mare măsură necunoscută. În India nu există încă psihologie în sensul nostru. India este prepsihologică, adică vorbind despre „Sine" îl postulează. Ceea ce psihologia *nu* face. Ea nu neagă existența conflictului dramatic, dar își rezervă sărăcia sau comoara necunoașterii Sinelui. Cunoaștem desigur o fenomenologie specială și paradoxală a Sinelui, dar suntem conștienți de faptul că, dispunând de mijloace limitate, cunoaștem ceva necunoscut, pe care îl exprimăm în structuri psihice, despre care nu știm dacă sunt sau nu adecvate naturii a ceea ce urmează să fie cunoscut.

957 Această limitare gnoseologică ne îndepărtează de ceea ce numim „Sine" sau „Dumnezeu". Egalitatea Sine = Dumnezeu îi pare europeanului respingătoare. Este de aceea vorba, așa cum se vede din formulările lui Shri Ramana și din ale altora, de o cunoaștere specific orientală, la care psihologia nu are nimic altceva de adăugat decât faptul că a face în genere o astfel de distincție se situează mult peste competența ei. Psihologic se poate doar stabili că starea de fapt a „Sinelui" prezintă o simptomatologie religioasă asemănătoare acelui domeniu de enunțuri legate de noțiunea de „Dumnezeu". Cu toate că, fiind incomensurabil, fenomenul religios al „cutremurării" debordează orice critică gnoseologică — aspect pe care el îl are în comun cu toate fenomenele emoționale —, imboldul uman spre cunoaștere se impune necontenit, fie spre avantajul, fie spre paguba omului, cu o îndărătnicie, cu o tenacitate, ba chiar cu o necesitate

„contra-divină" ori „luciferică". Mai devreme sau mai târziu, omul se va situa într-o opoziție cunoscătoare față de cutremurarea sa și va încerca să se sustragă ghearei care îl cutremură spre a putea să-și dea seama de cele petrecute. Dacă procedează cu moderație și conștiinciozitate, va descoperi de fiecare dată că cel puțin o parte a trăirii sale reprezintă *interpretare* umană limitată, cum s-a întâmplat, de pildă, în cazul lui IGNAȚIU DE LOYOLA, care la început a considerat de origine divină viziunea șarpelui cu mulți ochi, iar mai apoi de proveniență demonică.[2] Pentru indian e limpede că Sinele ca temei primordial al sufletului nu e diferit de Dumnezeu și că în măsura în care omul este în Sinele lui, el nu e doar conținut de Dumnezeu, ci este însuși Dumnezeu. În această privință, SHRI RAMANA este inechivoc. Indiscutabil că atare egalitate reprezintă o *interpretare*. La fel este interpretare a considera Sinele un „bun suprem" sau un țel de dorit, de atins, deși fenomenologia acestei trăiri nu lasă nicio îndoială asupra faptului că aceste caracteristici există *a priori* și sunt părți componente indispensabile ale cutremurării. Dar nici asta nu va opri rațiunea critică să pună sub semn de întrebare valabilitatea acestor calități. Desigur, nu se poate vedea cum ar putea ea să răspundă la această întrebare, căci îi lipsește orice îndreptar în acest scop. Ceea ce ar putea sluji cumva de îndreptar e supus, la rândul său, întrebării critice privitoare la valabilitate. Aici decide doar preponderența faptului psihic.

Țelul practicii răsăritene este același cu al misticii apusene: centrul 958
de greutate se mută de la Eu la Sine, de la om la Dumnezeu; ceea ce înseamnă că Eul dispare în Sine, omul în Dumnezeu. Este evident că SHRI RAMANA fie este într-adevăr în mare măsură absorbit de Sine, fie cel puțin aspiră cu seriozitate și pe toată durata vieții să-și dizolve Eul în Sine. O tendință asemănătoare trădează și *Exercitia spiritualia*, subordonându-și „proprietatea personală", ipseitatea, într-o măsură pe cât posibil mai mare, actului prin care Christos o ia în posesie. RAMAKRISHNA, contemporanul mai vârstnic al lui SHRI RAMANA, are aceeași atitudine ca și acesta față de relația cu Sinele, doar că la el dilema dintre Eu și Sine apare ceva mai deslușit. În vreme ce SHRI RAMANA arată, ce-i drept, o răbdare „înțelegătoare" față de profesia mundană a discipolilor săi, dar ridică inechivoc dizolvarea Eului la

rangul de scop propriu-zis al practicii spirituale, RAMAKRISHNA are în această privinţă o atitudine mai reţinută. Ce-i drept, el afirmă: „Atât timp cât există viciul Eului nu sunt posibile nici cunoaşterea (*jñâna*), nici eliberarea (*mukti*), iar naşterile şi morţile nu mai iau sfârşit."[3] Dar e totuşi obligat să recunoască tenacitatea fatală a lui *ahamkâra:* „Cât de puţini sunt aceia care pot să ajungă la unire (*samâdhi*) şi să se elibereze de acest Eu (*aham*). *Rareori e posibil.*[4] Discută cât vrei, separă neîntrerupt — *acest Eu se va reîntoarce totuşi necontenit la tine*[5]. Taie azi plopul şi ai să vezi că mâine dă lăstare."[6] El merge atât de departe, încât sugerează prin cuvinte indestructibilitatea Eului: „Dacă finalmente nu puteţi distruge acest Eu, atunci trataţi-l ca pe «Eu, slujitorul»[7]." Ţinând seamă de această concesie faţă de Eu, SHRI RAMANA este în mod hotărât mai radical, respectiv mai conservator în accepţia tradiţiei indiene. Dintre ei doi, mai vârstnicul RAMAKRISHNA este astfel cel mai modern, fapt explicabil prin aceea că el a fost de departe mai profund şi mai puternic marcat de atitudinea mentală occidentală decât SHRI RAMANA.

959 Dacă înţelegem prin Sine chintesenţa totalităţii sufleteşti (adică a totalităţii constituite din conştiinţă şi inconştient), atunci el reprezintă *efectiv* un fel de ţel al dezvoltării sufleteşti şi asta dincolo de toate opiniile şi aşteptările conştiente. Este conţinutul unui proces care, de regulă, se desfăşoară chiar în afara conştiinţei, iar prezenţa lui se trădează doar printr-un fel de acţiune la distanţă asupra acesteia. O atitudine critică faţă de acest proces natural ne permite să punem întrebări care exclud din start formula Sine = Dumnezeu. Formula arată inechivoc că ţelul etico-religios este dizolvarea Eului în *âtman*, aşa cum probează exemplar viaţa şi gândirea lui SHRI RAMANA. Firesc că lucrul acesta e valabil şi pentru mistica creştină care, de fapt, se deosebeşte de filosofia orientală doar prin terminologie. Subestimarea

2 Cf. În acest sens îndemnul lui I *Ioan* 4, 1: „... nu daţi crezare oricărui duh, ci cercaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu."

3 *Worte des Meisters* [citate neidentificate].

4 Subl. mea.

5 Subl. mea.

6 *Loc. cit.*, p. 85.

7 *Loc. cit.*

şi anularea omului fizic şi psihic (a corpului viu şi a lui *ahamkâra*) în favoarea omului pneumatic este consecinţa inevitabilă. SHRI RAMANA, de pildă, îşi numeşte corpul „buturuga asta". În schimb, şi ţinând seamă de natura complexă a trăirii (emoţie plus interpretare), punctul de vedere critic admite importanţa rolului conştiinţei Eului, ştiind bine că fără *ahamkâra* n-ar fi nimeni care să ştie ce se întâmplă. Fără Eul personal al lui Maharshi, care potrivit experienţei este dat numai împreună cu „buturuga" (corpul) care-i aparţine, n-ar fi existat niciodată un SHRI RAMANA. Chiar dacă suntem de acord cu el că acum nu mai vorbeşte Eul lui, ci *âtman*, totuşi structura psihică a conştiinţei şi corpul sunt acelea care fac în genere posibilă comunicarea. Fără omul fizic şi psihic, desigur foarte contestabil, Sinele este lipsit complet de obiect, după cum aflăm deja de la ANGELUS SILESIUS:

> Ştiu că de nu sunt eu, nici Domnul viaţă n-are
> Iar de mă sting Îi iau şi ultima suflare.*

Caracterul de ţel al Sinelui, existent *a priori*, şi impulsul de a atinge 960
acest ţel dăinuie, cum am spus, chiar şi fără participarea conştiinţei. Ele nu pot fi negate, dar tot atât de puţin ne putem lipsi de conştiinţa Eului. Şi ea îşi afirmă pretenţia imperios, şi anume frecvent în opoziţie tare sau slabă cu necesitatea devenirii Sinelui. În realitate, adică exceptând câteva cazuri, puţine la număr, entelehia Sinelui constă într-o cale a infinitelor compromisuri, în care, pentru ca totul să meargă bine, Eul şi Sinele trebuie să-şi ţină anevoie cumpăna. De aceea o prea mare aplecare într-o parte sau în alta nu înseamnă, într-un înţeles mai adânc, decât un exemplu de felul în care n-ar trebui să se procedeze. Ceea ce nu vrea deloc să însemne că extremele, când apar în mod natural, ar fi *eo ipso* ceva rău. Ne folosim corect de ele, dacă le cercetăm sensul, scop în care ele ne furnizează, din fericire, ocazii abundente. Oameni de excepţie, îmbrăţişaţi şi înconjuraţi cu grijă, sunt un dar al naturii care ne îmbogăţeşte şi ne sporeşte volumul conştiinţei, cu condiţia ca moderaţia noastră să nu cedeze. Cutremurarea poate fi un adevărat dar divin sau un monstru

* Traducere de Ioana Pârvulescu: *Călătorul heruvimic*, Humanitas, 1999, p. 37 (*N. t.*).

infernal. Cu nemăsura care ţine de ea, începe pervertirea, chiar şi atunci când înceţoşarea consecutivă a conştiinţei împinge atingerea ţelurilor supreme într-o vecinătate aparent maximă.

961 În afară de banalităţi nu există, din păcate, propoziţii filosofice sau psihologice care să nu trebuiască să fie imediat răsturnate. Astfel cunoştinţa ca scop în sine, dacă nu se afirmă în harababura extremelor haotice, nu este altceva decât limitare, după cum şi simplul dinamism ca scop în sine duce la idiotizare. Orice lucru ca să existe are nevoie de contrariul său, altminteri păleşte până la inexistenţă. Eul are nevoie de Sine şi invers. Relaţiile schimbătoare dintre aceste două mărimi reprezintă un domeniu al experienţei pe care cunoaşterea introspectivă a Orientului l-a exploatat într-o măsură aproape inaccesibilă occidentalului. Filosofia Orientului, atât de imens de diferită de a noastră, înseamnă pentru noi un dar deosebit de preţios, pe care într-adevăr „trebuie să-l cucerim spre a-l poseda". Cuvintele lui Shri Ramana, pe care Zimmer ni le-a lăsat ca un ultim dar, ieşit într-o excelentă limbă germană din pana lui, rezumă încă o dată, cu maximă noblete, ceea ce spiritul Indiei a acumulat de-a lungul a mii de ani de contemplaţie lăuntrică, iar viaţa individuală şi activitatea lui Maharshi ilustrează încă o dată aspiraţia lăuntrică a popoarelor Indiei de a atinge temeiul primordial eliberator. Spun „încă o dată" căci India se află înaintea pasului fatal de a deveni stat şi de a intra astfel în acea comunitate a popoarelor ale căror principii călăuzitoare au în program totul în afară de „retragerea" şi pacea sufletului.

962 Popoarele răsăritene sunt ameninţate de o decădere rapidă a bunurilor lor spirituale, iar ceea ce apare în locul lor nu poate fi socotit printre lucrurile cele mai nobile ale spiritului apusean. De aceea Ramakrishna şi Shri Ramana pot fi consideraţi profeţi moderni, cărora le revine faţă de poporul lor acelaşi rol compensator ca profeţilor Vechiului Testament faţă de poporul „apostat" al Israelului. Ei nu doar amintesc de cultura spirituală milenară a Indiei, ci o şi întrupează, închipuind astfel un impresionant avertisment de a nu uita revendicarea sufletului în favoarea atâtor noutăţi aduse de civilizaţia occidentală şi de universul mundan al acesteia cu materialitatea ei tehnică şi comercială. Impulsul de înstăpânire care scormoneşte fără

răgaz în direcţie politică, socială şi spirituală sufletul occidentalului, cu o patimă aparent neostoită, se răspândeşte necontenit şi în Orient, ameninţând să aibă urmări imprevizibile. Nu doar în India, ci şi în China au dispărut numeroase lucruri din cele în care sufletul trăia şi prospera cândva. Exteriorizarea culturii poate, pe de-o parte, înlătura multe neajunsuri, ceea ce pare extrem de dorit şi de avantajos, pe de alta, acest progres este plătit prea scump, după cum arată experienţa, cu pierderea culturii sufleteşti. Este neîndoielnic mult mai confortabil să trăieşti într-o casă ordonată şi dotată igienic, dar prin asta nu se răspunde la întrebarea *cine* este locatarul acestei case şi dacă sufletul lui se bucură de aceeaşi ordine şi curăţenie precum casa care slujeşte vieţii exterioare. Potrivit experienţei, insul branşat pe exterioritate nu se mulţumeşte niciodată doar cu necesarul, ci tinde dincolo de el, mereu spre mai mult şi mai bine, deoarece, credincios preconcepţiei sale, le va căuta pe acestea mereu în afară. El uită cu desăvârşire că, în ciuda succesului exterior, rămâne lăuntric acelaşi şi de aceea, dacă nu are decât *un singur* automobil în loc de două, ca majoritatea celorlalţi, îşi deplânge sărăcia. Desigur, viaţa exterioară a oamenilor suportă încă multe îmbunătăţiri şi înfrumuseţări, dar acestea îşi pierd din importanţă în măsura în care omul lăuntric nu ţine pasul cu ele. Saturarea cu toate cele „necesare" este, desigur, o sursă de fericire care nu e de subapreciat, dar dincolo de ea, omul lăuntric ridică pretenţii care nu pot fi satisfăcute de bunurile exterioare. Şi cu cât glasul care se ridică deasupra goanei după splendorile acestei lumi este mai puţin ascultat, cu atât omul lăuntric devine o sursă de inexplicabilă neşansă şi de neînţeleasă nefericire în mijlocul unor condiţii de viaţă care ar îndreptăţi cu totul alte aşteptări. Exteriorizarea devine o suferinţă nevindecabilă, deoarece nimeni nu poate înţelege cum e posibil să suferi de tine însuţi. Nimeni nu se miră de propriul nesaţ, ci îl priveşte ca pe dreptul său firesc şi nu se gândeşte că unilateralitatea dietei sufleteşti duce în cele din urmă la grave tulburări de echilibru. De asta se îmbolnăveşte occidentalul şi el nu se opreşte până când nu molipseşte întreaga lume cu neastâmpărul său lacom.

În condiţiile în care vorbesc propria lor limbă şi nu una imitată, 963
înţelepciunea şi mistica Orientului au de aceea foarte multe să ne

spună. Ele trebuie să ne amintească de lucrurile asemănătoare pe care le avem în cultura noastră şi pe care le-am uitat deja şi să ne îndrepte atenţia spre ceea ce noi înlăturăm ca fiind neimportant, anume spre destinul omului nostru lăuntric. Viaţa şi învăţăturile lui SHRI RAMANA nu sunt importante pentru indian, ci pentru apusean. Ele nu sunt doar un simplu „document humain", ci un mesaj de avertizare adresat unei omeniri ameninţate să se piardă în haosul inconştienţei şi al nestăpânirii ei. Nu este de aceea întâmplător, într-un sens mai adânc, faptul că ultima scriere a lui HEINRICH ZIMMER ne transmite ca pe un testament tocmai opera vieţii unui profet indian modern, care ilustrează atât de impresionant problema transformării sufleteşti.

XVI
PREFAȚĂ LA *I CHING*[1]

Dau curs cu atât mai bucuros dorinței traducătoarei ediției *I Ching* 964
a lui WILHELM de a avea o prefață scrisă de mine cu cât pot să îndeplinesc astfel un act de pietate față de prietenul meu RICHARD WILHELM, care a plecat dintre noi. După cum el a fost pătruns de conștiința importanței cultural-istorice a prelucrării și prezentării cărții *I Ching*, care în Occident nu are echivalent, tot astfel și eu mă simt dator față de această lucrare s-o înfățișez, după puteri, lumii anglofone.

Dacă *I Ching* ar fi o scriere populară, n-ar avea nevoie de intro- 965
ducere. Ea însă e orice altceva decât populară, ba e chiar suspectată de a fi, pe de-o parte, o culegere de formule magice vechi și deci greu de înțeles, pe de alta, lipsită de valoare. Traducerea lui LEGGE în seria lui MAX MÜLLER *Sacred Books of East* nu a contribuit prea mult la apropierea cărții de mentalitatea occidentală.[2] Cu atât mai mult s-a

1 [Text scris pentru ediția engleză *I Ching, cartea schimbărilor*, apărută în 1950, în traducerea lui CARY F. BAYNES. Traducerea englezească se abate mult de la versiunea originală, de față. Paragrafarea acestei introduceri nu coincide de aceea întotdeauna cu ediția anglo-americană.]

2 Despre diferitele rânduri care explică textul, LEGGE face următoarea observație: „According to our notions, a framer of emblems should be a good deal of a poet, but those of the Yî only make us think of dryasdust. Out of more than 350, the greater number are only grotesque." [După concepțiile noastre, un creator de embleme ar trebui să fie oarecum poet, dar aceia ai cărții *I Ching* ne amintesc de savanții de cabinet. Dintre cele peste 350 de embleme, cele mai multe sunt doar grotești.] (*Sacred Books of the East* XVI, p. 22). Despre „lecțiile" hexagramelor, același autor spune: „But why, it may be asked, why should they be conveyed to

străduit WILHELM să facă inteligibil simbolismul adesea foarte obscur al textului. El a fost în măsură să facă acest lucru cu atât mai mult cu cât ani de zile s-a ocupat și practic de tehnica specială a acestei cărți oraculare, ceea ce firește i-a oferit o cu totul altă posibilitate de a-și dezvolta simțul pentru sensul viu al textului, decât ar fi putut s-o facă doar o traducere mai mult sau mai puțin literală.

966 Îi datorez lui WILHEM cele mai prețioase informații despre problema complicată a lui *I Ching*, ca și despre valorificarea practică a rezultatelor obținute. Eu însuși m-am ocupat mai bine de două decenii de această tehnică oraculară, care mi s-a părut de un interes considerabil din punct de vedere psihologic, și o cunoșteam destul de bine când l-am întâlnit pentru prima oară pe WILHELM, la începutul anilor douăzeci. A fost totuși pentru o mine o experiență de viață să-l văd pe WILHELM însuși la lucru și să urmăresc cu propriii mei ochi cum aplica practic rezultatele. Spre marea mea mulțumire, am putut să constat cum cunoștințele mele de psihologie mi-au adus cele mai folositoare servicii.

967 Deoarece nu cunosc chineza, nu m-am putut apropia firește de *I Ching* decât pe o direcție practică, și singura mea întrebare se referea la aplicabilitatea și utilitatea metodei. În condițiile ignoranței mele în materie de sinologie, simbolismul încâlcit al acestor „formule magice" m-ar fi interesat puțin. Dificultățile filologie ale textului nu mă preocupau, ci doar randamentul psihologic al metodei utilizate în *I Ching*.

968 Când, la rândul său, WILHELM a stat la mine la Zürich, l-am rugat să prelucreze o hexagramă legată de situația societății noastre de psihologie. Eu cunoșteam situația, dar el nu o știa deloc. Diagnosticul care a rezultat a fost stupefiant de corect, și tot astfel și prognoza care a descris un eveniment care s-a produs abia mai târziu și pe care nici eu nu-l prevăzusem. Pentru mine acest rezultat n-a mai fost desigur

us by such an array of lineal figures, and in such a farrago of emblematic representations?" [Dar de ce, ne putem întreba, de ce trebuie să ni se transmită ele într-o astfel de ordine de figuri lineare și într-un astfel de mișmaș de reprezentări emblematice?] (*loc. cit.*, p. 25). Nu vedem pe nicăieri că LEGGE ar fi încercat vreodată practic metoda.

atât de uimitor, deoarece făcusem deja înainte o serie de experiențe remarcabile cu această metodă. La început am folosit tehnica mai complicată a celor 49 de mănunchiuri de tulpini[3]; mai târziu, când am căpătat o privire de ansamblu asupra funcționării metodei, mi-a fost suficient așa-numitul oracol cu monede, de care mai apoi m-am folosit din belșug. Cu timpul a reieșit că există anumite corelații, ca să spun așa regulate, între situația aflată în discuție și conținutul hexagramei. Să recunoaștem că e ciudat și că, potrivit premiselor noastre curente, n-ar trebui să fie așa, abstracție făcând de așa-numitele ținte atinse întâmplător. Trebuie să observ însă că, în ciuda credinței noastre în legitatea naturii, procedăm cam prea liber cu noțiunea de întâmplare. Despre câte fenomene psihice nu spunem că sunt „întâmplătoare", în vreme ce știutorul vede doar atât de clar că de nimic nu e vorba mai puțin decât de întâmplare! Îmi amintesc de toate acele cazuri de *lapsus linguae* și citiri eronate, de uitări care au fost deja explicate de Freud ca nefiind deloc întâmplătoare. În ce privește așa-zisele ținte atinse întâmplător din *I Ching* sunt înclinat spre scepticism. Mi se pare chiar că numărul lor se ridică la un procent care se află deasupra oricărei probabilități. Cred că în genere nu e vorba de întâmplare, ci de regularitate.

Cu asta ajungem la întrebarea: cum se poate demonstra această 969
regularitate? Aici trebuie să-l dezamăgesc pe cititor: demonstrația este deosebit de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, și mai degrabă această din urmă posibilitate mi se pare mai plauzibilă. Pentru un punct de vedere rațional această constatare trebuie să pară absolut catastrofală, iar eu mă aștept să mi se reproșeze că, vorbind de o regularitate a concordanței dintre situație și hexagramă, am făcut o afirmație ușuratică. Ar trebui într-adevăr să-mi reproșez singur acest lucru, dacă nu aș ști dintr-o lungă experiență practică ce greu, respectiv ce imposibil este să faci dovezi în anumite chestiuni de natură psihologică. Atunci când e vorba de fapte ceva mai complicate din viața practică, rezolvăm problemele pe bază de concepții, sentimente, afecte, intuiții, convingeri etc., pentru a căror legitimitate sau aplicabilitate o dovadă

3 Tulpinile sunt acelea ale plantei *ptarmica sibirica* pe care LEGGE a mai văzut-o încă crescând pe mormântul lui CONFUCIUS.

„ştiinţifică" este absolut imposibilă, şi cu toate astea toţi participanţii sunt mulţumiţi cu soluţia găsită. Situaţiile psihologice care apar practic sunt, de regulă, tocmai de o asemenea imprevizibilă complicaţie, încât cercetarea lor „ştiinţifică" satisfăcătoare este pur şi simplu imposibilă. Se poate spera cel mult să se obţină un anume grad de probabilitate. Şi asta doar dacă părţile implicate sunt cât mai oneste posibil şi, dincolo de asta, au şi bunăvoinţă. Dar oare când suntem perfect oneşti şi când avem o desăvârşită bunăvoinţă? Putem atinge un grad mai înalt de onestitate şi de bunăvoinţă doar până acolo până unde ajunge conştiinţa noastră. Dar ceea ce suntem în inconştient se sustrage controlului nostru, altfel spus, conştiinţa noastră crede că este onestă şi că are bunăvoinţă, iar inconştientul ştie poate că onestitatea şi bunăvoinţa noastră sunt doar o faţadă care ascunde contrariul. Ca urmare a existenţei inconştientului, nici un om şi nici o situaţie psihologică nu pot fi descrise şi înţelese pe de-a-ntregul şi de aceea nici nu se poate demonstra efectiv nimic în acest sens. Anumite fenomene strict circumscrise pot fi eventual, pe baza unui material experimental imens, dovedite ca fiind statistic probabile.[4] În cazul însă al situaţiilor individuale, unice, extrem de complicate psihologic, nu se poate dovedi cvasi nimic, căci potrivit naturii lor, ele n-au nimic în ele care să le facă apte pentru o repetare experimentală. De aceste situaţii unice şi nerepetabile ţine şi oracolul *I Ching*. Ca întotdeauna în astfel de situaţii, şi aici totul depinde de probabilitatea sau improbabilitatea cu care apare ceva. Dacă, de pildă, după o pregătire mai lungă, cineva s-a decis să pună în aplicare un plan pe care l-a conceput, dar brusc îşi dă seama că prin acest pas ar leza anumite interese ale altor oameni, şi în această situaţie suspendată întreabă oracolul, atunci el poate primi, între altele, următorul răspuns (Hexagrama 41):

Dacă treburile sunt gata, a le da drumul
Nu-i nicio greşeală.
Dar trebuie să te gândeşti
Cu cât pe alţii ai voie să-i înjoseşti.

4 Aici lucrările lui J.B. RHINES se pot dovedi încă foarte utile. Cf. *Extra-Sensory Perception* şi *New Frontiers of the Mind*.

Nu e în niciun caz posibil să se *demonstreze* că această propoziție, 970
în ciuda evidentei ei corespondențe, are ceva de-a face cu situația celui care întreabă. Rămâne la decizia acestuia să fie uimit că propoziția hexagramei concordă atât de bine cu situația lui sau să considere atare aparentă concordanță o coincidență ridicolă sau în genere să o nege. În primul caz se va îndrepta spre cea de-al doilea vers, care sună astfel:

> A întreprinde ceva aduce necaz.
> Fără pe tine a te înjosi
> Pe alții îi poți spori.

El va recunoaște poate înțelepciunea acestei concluzii, dar o va 971
trece cu vederea ca fiind neimportantă. În primul caz consideră că nu poate fi vorba de nicio coincidență, în ultimul însă că *trebuie* să fie vorba de o coincidență sau finalmente chiar că nu înseamnă nimic. Dar de demonstrat nu se poate demonstra nimic. Ca urmare scriu această prefață doar pentru aceia care înclină să acorde oarecare credit acestei proceduri speciale.

Cu toate că astfel de concordanțe „lexicale" apar destul de frec- 972
vent, ele nu sunt totuși preponderente. Corelațiile sunt adesea mai laxe sau mai indirecte și pretind și mai mult credit. Acesta este cazul mai ales când situația inițială nu este foarte clară, respectiv este înțeleasă tulbure sau doar unilateral. În astfel de împrejurări apar cazuri în care — dacă cel care pune întrebările este de acord să-și privească situația într-o altă lumină — se poate percepe o corelație simbolică cu hexagrama. Mă exprim intenționat prudent căci n-aș vrea să las impresia că țin să creez *à tout prix* o conexiune. Astfel de trucuri nu merită să fie făcute și ele duc la speculații nesănătoase. Metoda e deschisă oricărui abuz. De aceea nu e indicată pentru oameni imaturi, naivi, înclinați spre ludic, dar nici pentru naturi raționaliste și intelectualiste, în schimb e potrivită pentru persoane meditative și reflexive cărora le place să reflecteze la ce fac și la ce li se întâmplă, ceea ce nu e totuna cu ruminarea ipohondrică. Aceasta reprezintă un abuz morbid de reflecție. *I Ching* nu se prezintă cu nicio dovadă și cu niciun rezultat, nu se laudă și nu vine cu bunăvoință în întâmpinare;

așteaptă, asemenea unui colț de natură, să fie descoperită. Nu oferă nicio cunoștință și nicio abilitate, dar pentru amatorii de autocunoaștere, de gândire și faptă înțeleaptă, dacă ar fi să existe astfel de persoane, *I Ching* pare să fie cartea potrivită. Ea nu promite nimic, deci nici nu trebuie să se țină de cuvânt și, în niciun caz, nu e răspunzătoare pentru faptul că cineva trage concluzii false. Metoda pretinde să fie mânuită cu anume inteligență. A fi prost nu este, cum se știe, o artă.

973 Să presupunem ipotetic că nu e pură absurditate ceea ce cuprinde cartea și că nu e pură autosugestie interpretarea celui care pune întrebarea, caz în care spiritul nostru occcidental, de formație filosofică și științifică, este serios neliniștit de experiența factuală, în ciuda creditului acordat cu bunăvoință. Dacă suntem cât de puțin înclinați să găsim ceva în ea, trebuie să ne confruntăm cu faptul intolerabil că o situație psihologică se poate exprima în distribuirea întâmplătoare a 49 de snopuri de tulpini sau în căderea tot așa, sau și mai întâmplătoare, de monede, și anume atât de total, încât chiar o corelație de sens să devină vizibilă. Această consecvență este pentru intelectul nostru occidental, căruia îi sunt proprii alte obișnuințe de gândire, totuși ceva nemaipomenit. De aceea este foarte de înțeles că spiritul nostru respinge asemenea lucruri ca fiind imposibile. La rigoare ar mai fi de înțeles dacă cineva care cunoaște temeinic hexagramele ar interveni „inconștient" atât de iscusit, încât ar distribui corespunzător tulpinile. La oracolul cu monede această slabă posibilitate nu există, firește, nici atât, căci aici intră în joc atât de multe alte condiții exterioare (natura suportului, rostogolirea monedelor etc.), încât o tendință psihică, cel puțin după concepția noastră, nu s-ar putea impune. Dacă ceva funcționează la această metodă, atunci trebuie să presupunem că există un paralelism neașteptat între faptul psihic și cel fizic. Această idee e „shocking", dar nu e nicidecum nouă, căci ea constituie singura ipoteză posibilă a astrologiei, și anume în special a astrologiei caracteriale moderne, chiar dacă aceasta se branșează mai mult pe timp decât pe pozițiile actuale ale aștrilor; căci și timpul este determinat și măsurat în mod fizic. Dacă în genere astrologia caracterială ar fi exactă (ceea ce are o anume verosimilitate), ea n-ar fi mai miraculoasă decât capacitatea unui bun cunoscător de vinuri, care determină

cu precizie, după natura vinului, regiunea, situația locală (via) și anul, fapt care unui necunoscător i se pare la început problematic. Dar tot așa un bun astrolog îmi poate spune sigur în ce semn se află soarele și luna la nașterea mea și care îmi este ascendentul. Paralelismul psiho-fizic al fenomenului, pe care ar trebui să-l gândim ca stând la baza oracolului *I Ching*, nu ar fi altceva decât un alt aspect al acelui proces pe care trebuie să-l punem și la baza astrologiei, dacă vrem să acordăm o oarecare semnificație diagnosticului caracterial al acesteia. Fără îndoială că de astrologie se ocupă foarte mulți oameni și ei sunt tot așa naturi reflexive, interesate de psihologie, care trag din aceste preocupări tot felul de foloase cognitive. Și aici posibilitatea abuzului e la îndemână.

Mi-aș depăși cu mult competența științifică, dacă aș vrea să răs- 974
pund la întrebarea pusă aici. Pot doar să constat că oricine întreabă oracolul acționează ca și cum ar exista un paralelism necesar între faptele interioare și cele exterioare, între cele psihice și cele fizice, și, neacordând nici cea mai mică importanță rezultatului întrebării sale, el a optat deja în favoarea unei astfel de posibilități. Atitudinea mea față de asemena lucruri este una pragmatică, iar marea maestră care m-a învățat în mod practic și util să mă comport astfel a fost psihoterapia și psihologia medicală. Nicăieri nu avem a face cu mai multe necunoscute ca în acest domeniu și nicăieri nu suntem mai obișnuiți să aplicăm ceea ce are efect, chiar dacă de cele mai multe ori nu observăm de ce are efect. Asistăm la vindecări neașteptate în cazul unor terapii problematice și la eșecuri neașteptate în cazul unor metode aparent fiabile. Cercetarea inconștientului ne confruntă cu lucruri curioase, de la care raționalistul întoarce cu silă privirea și apoi afirmă că n-a văzut nimic. Bogăția irațională a vieții m-a învățat să nu resping nimic, chiar și atunci când ceva contravine teoriilor noastre (ah, atât de efemere) sau când se dovedește pentru moment inexplicabil. Într-o astfel de situație ești, ce-i drept, neliniștit; nu ești sigur dacă busola arată direcția bună, dar descoperirile nu se fac în stare de siguranță, certitudine și liniște. Acesta e și cazul metodei chinezești de divinație. Ea tinde evident către cunoașterea de sine, chiar dacă în toate timpurile a fost utilizată și în sens superstițios. Cunoașterea de

sine apare ca un dezavantaj doar pentru oamenii proști și inferiori. Nimeni nu le va tulbura această convingere. Cei inteligenți pot să riște liniștiți să facă prin această metodă câteva experiențe posibil instructive.

975 Metoda în sine este ușoară și simplă. Dificultatea începe însă, cum am spus, la evaluarea rezultatului. Mai cu seamă înțelegerea simbolismului nu este o treabă ușoară nici cu ajutorul comentariului excelent al lui WILHELM. Cu cât cititorul posedă mai multe cunoștințe de psihologie a inconștientului, cu atât mai ușoară i se va părea această treabă. O altă dificultate și mai importantă constă însă în necunoașterea, general răspândită, a propriei umbre, anume a laturii inferioare a personalității proprii, care constă în cea mai mare parte din complexe refulate. Personalitatea conștientă se opune adesea cu toată puterea unor asemenea conținuturi și le împinge bucuros, sub formă de proiecții, spre aproapele său. Vedem prea bine paiul din ochiul fratelui nostru, dar nu și bârna din al nostru. Faptul că suntem frecvent loviți de orbire sistematică față de propriile greșeli se dovedește a fi extrem de stânjenitor pentru studiul și înțelegerea lui *I Ching*. S-ar putea aproape spune că cineva care utilizând mai des metoda nu găsește în ea nimic de înțeles are foarte probabil o pată întunecată de o considerabilă dimensiune. Ar merita desigur din punctul de vedere al psihologiei moderne să se elaboreze câte un comentariu pentru fiecare semn, așa cum a făcut CONFUCIUS. O astfel de muncă însă ar depăși cu mult dimensiunea unei simple prefețe și ar însemna o sarcină extrem de exigentă. A trebuit de aceea să mă decid pentru o altfel de procedură.

976 Când mă aflam pe punctul de a scrie această prefață, mi-am propus să nu o fac înainte de a întreba cartea *I Ching*. Deoarece era vorba de a face lucrarea accesibilă unui nou public, mi s-a părut echitabil să dau o șansă metodei ei de a se exprima în legătură cu demersul meu. Deoarece după vechea concepție chinezească cei care mișcă în mod tainic mănunchiurile de tulpini ca să apară răspunsul adecvat sunt agenți spirituali[5], mi-a venit ideea să-mi reprezint cartea ca pe

5 După concepția veche *shan* = spirit-like („Heaven produced the spirit-like things" [Cerul a produs lucrurile asemenea duhurilor].) (LEGGE, *loc. cit.*, p. 41.)

o persoană și să-i adresez această întrebare, anume cum interpretează ea această situație, adică intenția mea de a o prezenta unui public modern. Am folosit metoda monedelor, iar răspunsul a fost hexagrama 50: *Lucru, tingire.*

Corespunzător cu planul meu de a pune întrebări, trebuie să înțe- 977
legem textul în sensul că *I Ching* ar fi persoana care vorbește. Ea se desemnează pe sine drept tingire, ceea ce înseamnă vas de sacrificiu care conține mâncare gătită. Mâncarea trebuie înțeleasă aici ca „hrană spirituală". WILHELM spune în legătură cu asta: „Tingirea ca unealtă a culturii rafinate dă de înțeles [că e vorba de] îngrijirea și hrănirea bărbaților destoinici, a căror îngrijire este în folosul cârmuirii statului... Se vede aici cum cultura își atinge punctul culminant în religie. Tingirea slujește de jertfă adusă lui Dumnezeu... Revelația supremă a lui Dumnezeu se face prin profeți și sfinți. Venerarea lor este adevărata venerare a lui Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu care se revelează prin ei trebuie să fie primită cu smerenie" etc.

Deci, potrivit ipotezei noastre, trebuie să conchidem că acestea 978
sunt lucrurile pe care *I Ching* le spune despre sine.

Dacă se întâmplă ca anumite linii ale hexagramei să aibă valoarea 979
6 sau 9, acestea, fiind deosebit de accentuate, sunt importante pentru interpretare.[6] Acei „spiritual agencies" au subliniat în hexagrama mea locul al doilea și al treilea cu câte un 9. Textul sună astfel:

> Nouă pe locul doi înseamnă:
> În tingire e mâncare.
> Tovarășii mei sunt invidioși
> dar nu-mi pot face nimic.
> Noroc!

Deci *I Ching* spune despre sine: „Eu conțin hrană (spirituală)". 980
Deoarece posedarea a ceva important trezește întotdeauna invidie, corul invidioșilor se leagă de imaginea unei mari posesiuni.[7] Invidioșii vor să i-o ia, adică să-i fure sau să-i distrugă sensul. Dar dușmănia lor

6 Trimit aici la prezentarea metodei lui WILHELM din text.

7 Așa sunt, de pildă, acei *invidi* (invidioși), o figură lexicală din vechile texte latinești ale literaturii alchimice, în special în *Turba philosophorum* (sec. XI–XII).

e zadarnică. Bogăţia ei de sens e sigură, adică ea este convinsă de prestaţia-i pozitivă, pe care nimeni nu i-o poate lua. Textul continuă:

> Nouă pe locul trei înseamnă:
> Mânerul tingirii e schimbat.
> Prefacerea ne e împiedicată.
> Grăsimea fazanului nu e mâncată.
> Abia când plouă trece căinţa.
> Vine, în fine, norocul.

981 Mânerul reprezintă priza prin care tingirea poate fi ridicată. El semnifică deci conceptul (*Begriff*)[8] pe care îl avem despre *I Ching* (= tingirea). Cu timpul conceptul s-a schimbat, aşa încât astăzi cartea *I Ching* nu mai poate fi înţeleasă. Ca urmare, „prefacerea ne e împiedicată", adică nu mai suntem sprijiniţi cu sfatul înţelept şi judecata adâncă a oracolului şi de aceea nu ne mai descurcăm în încâlcelile destinului şi în întunericul propriului nostru Sine. Nu mai mâncăm „grăsimea fazanului", adică lucrul cel mai bun şi mai bogat dintr-un fel de mâncare gustoasă. Când însă pământul însetat primeşte iarăşi ploaie, adică atunci când se vine în ajutorul acestei stări de lipsă, „căinţa" ia sfârşit, adică regretul pentru pierderea înţelepciunii, căci apare în fine şansa dorită. WILHELM spune aici: „Prin asta e desemnat cineva care, într-o epocă de înaltă cultură, se află într-un loc în care nu e băgat în seamă şi recunoscut de nimeni. Ceea ce e un obstacol greu în calea lucrării sale." *I Ching* se plânge, ca să spun aşa, de faptul că însuşirile sale excelente sunt ignorate şi de aceea se părăginesc. Se consolează însă cu speranţa că va fi ajutată să fie din nou recunoscută.

982 Răspunsul dat de aceste două linii principale întrebării pe care am adresat-o lui *I Ching* nu cere din partea interpretării prea multă fineţe, măiestrii şi cunoştinţe speciale. Cu puţin bun-simţ oricine poate

8 Engl. *concept*, de la lat. *concipere*, de pildă a aduna într-un recipient. *Concipere* vine de la *capere*, a lua, a apuca. [Germ. *Griff* = priză, cu sensul de mod de a apuca ceva, face parte din aceeaşi familie de cuvinte cu *Begriff*, concept, noţiune; aici e şi un joc de cuvinte intraductibil, căci se sugerează un sens propriu *ad hoc* al cuvântului, respectiv acela de agent prin care ceva este apucat (în cazul de faţă mânerul cazanului), sufixul *be* tranzitivizând sensul rădăcinii – *N. t.*]

recunoaște răspunsul: el este ca răspunsul unui om care n-are despre sine o părere proastă, dar a cărui deplină valoare nu este unanim recunoscută și, în genere, nu e cunoscută. Subiectul care răspunde are despre sine o concepție foarte interesantă: se simte ca un vas în care se aduce jertfă zeilor, respectiv mâncare sacrificială pentru hrănirea acestora. El se simte deci pe sine ca un instrument de cult, care slujește procurării de hrană spirituală, adică acordă atenția cuvenită acelor factori inconștienți sau acelor potențe (*spiritual agencies*!) proiectate ca zei, pentru ca ei să poată participa la viața individului. Doar acesta e și sensul cuvântului *religio*, observarea plină de grijă și luarea-în-considerare (de la *religere*)[9] a *numina* divine.

Într-adevăr, prin metoda *I Ching* este luată în considerare viața 983
proprie inconștientă a lucrurilor și a oamenilor, inclusiv a propriului Sine inconștient. Întrebându-l pe *I Ching*, m-am adresat acestuia, cum am spus mai sus, ca unui subiect, așa cum de pildă, vrând să prezinți pe cineva prietenilor tăi, îl întrebi mai întâi dacă e de acord. La întrebarea mea, *I Ching* îmi povestește despre importanța sa religioasă, despre faptul că e ignorată și neînțeleasă, și despre speranța sa de a ajunge să fie din nou respectată, evident cu o privire furișă aruncată prefeței mele încă nescrisă pe-atunci[10] și mai ales traducerii lui Mrs. BAYNES.

Dar cum s-a produs această reacție? Cum a putut *I Ching* să-mi 984
răspundă atât de firesc-omenește? Prin aceea că am aruncat în sus trei monede mici, le-am lăsat să cadă, așa cum se cade din motive fizice, s-au rostogolit și apoi s-au oprit, una cu capul, celelalte cu scrierea deasupra. Eu n-aveam nici cea mai mică idee care din cele 64 de semne va ieși. Acest fapt straniu că printr-o tehnică ce pare să excludă de la bun început orice adecvare la sens se produce o reacție adecvată la sens este prestația pozitivă a lui *I Ching*. Acest caz nu este unic, ci constituie regula. Sinologi și chinezi competenți mi-au confirmat că *I Ching* este o culegere învechită de formule magice. La astfel de discuții s-a întâmplat de câteva ori ca partenerii mei să recunoască faptul

9 Aceasta e etimologia clasică. Abia Părinții Bisericii au derivat *religio* de la *religare* (relega).

10 Am făcut experimentul înainte de a scrie această prefață.

că ei înșiși au întrebat o dată un oracol la un vrăjitor. Firește totul ar fi o absurditate. Oracolul însă pe care l-au primit s-a potrivit curios cu pata lor întunecată.

985 Sunt conștient de faptul că la întrebarea mea ar fi fost posibile nenumărate răspunsuri și nu pot să afirm că nu aș fi resimțit ca întrucâtva rezonabil și un alt răspuns. Dar acest răspuns a fost primul și unicul pe care l-am primit și altceva nu știu. El m-a bucurat și m-a satisfăcut. A întreba a doua oară mi se pare pe cât de nepoliticos, pe atât de lipsit de respect, și de aceea nici nu o fac. „Magistrul o spune o singură dată." Stilul lipsit de gust în relația cu lucrurile irațională, pe care oricum îl detest, este pentru mine semnul unui nivel de cultură inferior, raționalist, al cărui erou este belferul atotștiutor. Astfel de lucruri trebuie să fie și să rămână așa cum s-au manifestat prima oară, căci doar în acest caz știm ceea ce face natura când nu este tulburată prea mult de indiscreția omenească. Nu trebuie să studiem viața pe cadavre. Afară de asta, o repetare a experimentului ar fi imposibilă din simplul motiv că situația inițială nu mai poate fi produsă. De aceea există de fiecare dată doar un singur și unic răspuns.

986 Apoi nu e straniu că întreaga hexagramă 50 nu face decât să amplifice în esență tema prezentată în primele două linii principale?[11] Prima linie spune:

> O tingire cu picioare răsturnate
> Îndemnând la îndepărtarea a ceea ce a stagnat.
> Se ia o a doua soție de dragul fiului ei.
> Fără pată.

987 O tingire răsturnată arată că nu e întrebuințată. *I Ching* este de aceea ca o tingire scoasă din uz. Ea slujește la îndepărtarea obstacolelor, cum s-a amintit mai sus. E nevoie de ea ca de o a doua soție care este luată atunci când prima n-are fiu, adică *I Ching* e folosit când nu știm cum să ne descurcăm altminteri. În ciuda cvasilegalității celei de a doua soții în China, ea este totuși un auxiliar provizoriu supărător, și astfel procedura magică a oracolului este un ajutor temporar

11 Chinezii interpretează doar versurile variabile ale hexagramei obținute de oracol.

în vederea atingerii unui scop mai înalt. El nu are nicio pată, deși e vorba de un procedeu autorizat doar în mod excepțional.

Am discutat deja cea de a doua și a treia linie. Cea de a patra spune: 988

> Tingirea cu picioare rupte.
> Masa principelui e vărsată
> și forma e pătată.
> Nenorocire!

Aici tingirea e folosită dar, evident, într-un mod foarte stângaci, 989
adică oracolul e maltratat, respectiv incorect interpretat. Mâncarea zeilor e astfel pierdută. În acest fel subiectul se face singur de rușine. LEGGE traduce acest pasaj astfel: „Its subject will be made to blush for shame." Dacă un astfel de abuz lovește un instrument cultic, precum tingirea (respectiv *I Ching*), putem vorbi de o mare profanare. *I Ching* insistă aici evident pe demnitatea lui ca vas sacrificial și avertizează împotriva unei utilizări profanatoare.

Cea de a cincea linie spune: 990

> Tingirea are mânere galbene, inelele lor sunt de aur.
> Perseverența favorizează.

I Ching a găsit, după cum se pare, o nouă și corectă (galbenul) 991
înțelegere, adică dispune de un mâner (concept) cu care poate fi mânuit (conceptualizat, înțeles). Acest concept este valoros (de aur). Notez această spusă a hexagramei ca un gest de apreciere a traducătoarei și în favoarea mea. De perseverența necesară studiului lui *I Ching* n-am dus lipsă în cei peste douăzeci de ani, de asemenea, Mrs. BAYNES s-a străduit ani de zile să realizeze traducerea.

Cea de șasea linie spune: 992

> Tingirea are inele de jadeit. Mare noroc!
> Nimic care să nu fie favorizant.

Jadeitul se caracterizează prin frumusețe și prin strălucire blândă. 993
Dacă inelele mânerelor sunt din jadeit, întreg vasul este înfrumusețat, cinstit și sporit în valoare. *I Ching* se exprimă aici nu doar foarte satisfăcut, ci și optimist, ceea ce mă mulțumește în mod special. Toate

acestea, evident, cu condiţia ca ipoteza noastră iniţială să fie corectă. Desigur, însă, că nu ştiu cum ar trebui să probez că ipoteza e corectă. Nu putem decât să aşteptăm evenimentele viitoare, iar între timp să ne mulţumim cu constatarea îmbucurătoare că *I Ching* şi-a dat aparent acordul atât pentru prefaţă, cât şi pentru reeditare.

994 Prin acest exemplu am arătat, cu maximă naivitate şi onestitate, cum procedez concret cu un oracol. Firește, procedura se schimbă într-o oarecare măsură în funcţie de felul în care se pune întrebarea. Dacă ne aflăm de pildă într-o anumită situaţie confuză, suntem eventual noi înşine subiectul enunţător, sau dacă e vorba de relaţia cu un alt om, acela îşi poate asuma rolul subiectului enunţător sau poate fi împins în acest rol prin modul specific de punere a întrebării. Lucrul acesta însă nu ţine în întregime de libera noastră voinţă, căci tocmai relaţiile cu semenii noştri nu depind întotdeauna sau nu depind în principal de aceştia, ci foarte frecvent exclusiv de noi înşine, chiar dacă noi înşine nu ne dăm seama de acest lucru. În ultimul caz putem avea surpriza ca, în pofida aşteptării, să apărem noi înşine în oracol ca subiect activ, ceea ce ocazional textul arată inechivoc. De asemenea, se poate întâmpla ca o anumită situaţie să fie supraevaluată, fiind considerată extrem de importantă, în schimb oracolul să fie de cu totul altă părere şi să atragă atenţia asupra unui alt aspect, nebănuit şi totuşi existent al întrebării. Astfel de cazuri îi pot determina pe unii să considere oracolul o concluzie greşită. Confucius a obţinut odată un oracol nepotrivit, şi anume hexagrama 22: bi, graţia, un semn absolut estetic. Ceea ce aminteşte de sfatul dat de Daimon lui Socrate: „Ar trebui să faci mai multă muzică", după care acesta şi-a procurat un flaut. Confucius şi Socrate îşi dispută primul loc în ce priveşte raţionalitatea şi atitudinea didactică, dar nu se preocupă să-şi îngrijească „barbişonul", după cum spune cea de a doua linie a acestei hexagrame. Din păcate, raţiunea şi pedagogia sunt lipsite frecvent de „graţie", motiv pentru care în acest caz oracolul nu a greşit neapărat.

995 Să ne întoarcem înapoi la hexagrama noastră! Cu toate că, după cum am arătat, *I Ching* nu este doar de acord cu intenţia mea de a scrie o prefaţă, ci îşi exprimă subliniat şi optimismul în această privinţă, nu rezultă de aici că se anticipează efectul asupra publicului la care

trebuie să ajungă cartea. Deoarece în hexagrama noastră avem două linii yang marcate de un 9, suntem în situația de a afla ce prognoză își face sie însuși *I Ching*. Liniile marcate de un 6 sau de un 9 posedă după vechea concepție o asemenea tensiune interioară, încât manifestă înclinarea de a se transforma prin enantiodromie în contrariul lor, deci yang în yin și invers. Prin această transformare rezultă hexagrama 35: *dsin*, progresul.

Subiectul acestei hexagrame e cineva care, urcând, trebuie să treacă 996
prin tot felul de vicisitudini legate de noroc, și textul descrie cum trebuie să se comporte el în astfel de situații. Într-o asemenea împrejurare se află *I Ching*. El se ridică, ce-i drept, „ca soarele" și se „explică", dar este „respins" și „nu află încredere", e în progres, ce-i drept, dar „în doliu". Totuși are parte de „mare fericire de la strămoașa lui". La înțelegerea acestui pasaj obscur ne ajută psihologia: bunica sau strămoașa reprezintă nu rareori în vise și în basme inconștientul, căci la bărbat el este un semn augural feminin. Dacă *I Ching* nu găsește receptivitate în conștiință, atunci îi vine în întâmpinare inconștientul, căci potrivit naturii sale, cartea este mai strâns legată de acesta decât de raționalismul conștiinței. Deoarece în vise inconștientul este adesea reprezentat de o persoană feminină, același lucru ar putea fi și aici. Persoana feminină ar fi traducătoarea, Mrs. BAYNES, care a acordat cărții grija ei maternă. Lucrul acesta i-ar putea lesne părea lui *I Ching* ca o „mare șansă". Prevede, ce-i drept, o înțelegere unanimă, dar se teme de abuz („progres ca un hamster"). Dar „nu va pune la inimă" „câștigul și pierderea". Rămâne indiferentă la favoarea și defavoarea părților. Nu insistă.

I Ching privește deci cu relaxare viitorul său pe piața americană 997
a cărții și se exprimă în această privință cam cum ar gândi orice om rezonabil în legătură cu destinul unei scrieri atât de controversate. Și această prezicere izvorâtă din jocul hazardului căderii monedelor este atât de adecvată sensului și atât de cumpătat rațională, încât nu ți-ai putea imagina un răspuns mai potrivit.

Toate acestea s-au petrecut înainte de a scrie cele de mai sus. Când 998
am ajuns aici cu prefața, m-a interesat să aflu cum înțelegea *I Ching* noua situație creată de prezentarea mea. Prin ceea ce scrisesem,

situaţia de dinainte era schimbată în măsura în care intervenisem prin acţiunea pe care o desfăşurasem între timp şi de aceea aşteptam să aud ceva în legătură cu ea. De asemenea, trebuie să-i mărturisesc cititorului că redactând această prefaţă nu mă simţeam tocmai în apele mele, căci ca ins cu simţul răspunderii ştiinţifice sunt obişnuit să nu afirm nimic din ceea ce nu pot să şi demonstrez sau măcar să consider ca acceptabil raţional. Dacă însă cineva ca mine şi-a asumat promisiunea de a prefaţa o „culegere de vechi formule magice" şi de a le face astfel mai mult sau mai puţin acceptabile pentru spiritul critic al publicului modern, nutrind părerea subiectivă că în spatele lor e mai mult decât pare la prima vedere, atunci se simte confruntat cu o misiune nu tocmai plăcută.

999 Îmi e oarecum penibil că sunt obligat să apelez la bunăvoinţa şi fantezia publicului, în loc să pot prezenta dovezi convingătoare şi explicaţii inatacabile şi solide, suficient de fundamentate ştiinţific. Din păcate, îmi dau prea bine seama ce fel de argumente se pot aduce împotriva străvechii tehnici oraculare, iar ruda cea mai apropiată a acesteia pe care am convocat-o în calitate de martor principal, anume astrologia, nu se bucură nici ea de cea mai bună reputaţie. Nu suntem nici măcar siguri că vaporul care trebuie să ne ducă peste o mare necunoscută nu are pe undeva vreo spărtură ireparabilă. Oare vechiul text nu e corupt? Traducerea lui WILHELM e corectă în toate privinţele? Nu suntem supuşi autoamăgirii prin interpretare? Eu sunt, ce-i drept, pe deplin convins de valoarea autocunoaşterii. Dar mai are rost ca ea să fie recomandată, atunci când cei mai înţelepţi dintre oameni au predicat-o zadarnic în toate timpurile?

1000 Convingerea subiectivă că „e ceva" cu *I Ching* m-a determinat să scriu această prefaţă. Doar o singură dată, într-o cuvântare comemorativă despre RICHARD WILHELM, m-am exprimat în legătură cu problema cărţii *I Ching*, altminteri am păstrat cu tact tăcerea. Am renunţat acum la prudenţa bine cumpănită, şi anume, am cutezat să o fac în acest moment deoarece intru acum în al optulea deceniu al vieţii mele, când opiniile schimbătoare ale oamenilor nu-mi mai fac nicio impresie şi când ideile vechilor maeştri mi se par mai interesante decât colocviile academice. Ştiu că mai înainte n-aş fi

cutezat să mă exprim atât de explicit despre un lucru atât de nesigur, așa cum fac astăzi.

Mi-e neplăcut că trebuie să-mi obosesc cititorul cu astfel de amă- 1001
nunte personale. Dar așa cum am spus mai sus, în cazul oracolului, ne este adesea implicată propria persoană. Prin felul în care am pus întrebarea, am invitat chiar oracolul direct să ia în considerare acțiunea mea. Ceea ce s-a și întâmplat. Rezultatul a fost hexagrama 29: *c'an*, abisul. Printr-un 6, cel de-al treilea loc este deosebit de marcat. Această linie glăsuiește:

> Înainte și-napoi, abis peste abis.
> Într-o astfel de primejdie stai mai întâi pe loc,
> Altminteri nimerești într-o groapă din abis.
> Nu acționa astfel.

Sfatul bun de a nu „acționa astfel" l-aș fi urmat neapărat înainte 1002
și aș fi renunțat la o expertiză a lui *I Ching*. Acum însă el îmi slujește de exemplu pentru felul în care funcționează. Într-adevăr, nu pot să merg mai departe, respectiv dincolo de ceea ce am spus despre oracol, și nici să mă întorc înapoi, renunțând eventual la această prefață. Într-adevăr, pentru o conștiință intelectuală, problematica lui *I Ching* constă din „abis peste abis", și inevitabil trebuie să „te oprești", ocolind toate pericolele unor speculații infinite și necritice, altminteri riști să te pierzi cu adevărat într-o fundătură. Te poți oare afla din punct de vedere intelectual într-o situație delicată ca și cum ai pluti în văzduhul rarefiat al posibilităților nedovedite și n-ai ști dacă ceea ce vezi e adevăr sau iluzie? Este atmosfera onirică din *I Ching*, de care depinde judecata subiectivă proprie, atât de supusă erorii. Într-adevăr, eu nu pot decât să recunosc că această linie redă foarte potrivit starea sufletească în care a scris autorul acestor rânduri. La fel de potrivit îmi pare începutul consolator al acestui semn: „Dacă ești sincer, atunci ai în inimă reușită" — dicton care arată că decisiv în această situație e nu pericolul exterior, ci starea subiectivă, anume faptul de a te considera sau nu pe tine însuți drept „sincer".

Hexagrama aseamănă faptul viu din această situație cu o apă care 1003
curge și nu se teme de niciun loc periculos, ci se prăvălește peste stânci

și umple gropi. (*C'an* înseamnă și apă.) Tot astfel se comportă și omul superior („cel nobil") „și exersează îndeletnicirea învățăturii". Desigur, eu nu mă tem de posibile autoiluzionări, nesiguranțe, lucruri discutabile, neînțelegeri, și cum se mai numesc toate acele găuri în care se poate cădea, ci mă străduiesc să-i împărtășesc cititorului o învățătură despre *I Ching*.

1004 Hotărât, *c'an* apaține celor mai neplăcute semne. L-am întâlnit nu rareori la pacienții care intraseră prea mult sub stăpânirea inconștientului (apa!) și de aceea erau amenințați de posibile fenomene psihotice. O atitudine superstițioasă ar fi de aceea lesne înclinată să considere că semnul are în genere o astfel de semnificație. După cum în cazul interpretării viselor trebuie observat cu o precizie scrupuloasă textul oniric, tot așa și în cazul oracolului trebuie observată punerea inițială a întrebării care limitează cu exactitate interpretarea. După cum la primul oracol, punând întrebarea, m-am gândit mai ales la importanța prefeței mele încă nescrise pentru cartea *I Ching*, motiv pentru care am împins-o pe aceasta în prim-plan, ridicând-o aproape anticipativ la rangul de subiect activ, tot așa în cel de-al doilea caz, am intrat eu însumi în discuție în calitate de subiect activ. Ar fi de aceea arbitrar să se considere că și în ultimul caz *I Ching* este din nou subiectul activ, ceea ce ar face și interpretarea imposibilă. Dacă însă eu sunt subiectul, atunci interpretarea este, după sentimentul meu subiectiv, adecvată sensului, căci îmi exprimă sentimentul, cert, de nesiguranță și de risc. Când te miști pe un teren atât de nesigur poți lesne și pe neobservate să intri în mod îngrijorător sub influența inconștientului.

1005 Prima linie constată existența situației primejdioase (nimerești „într-o groapă din abis"); tot așa și a doua linie, care adaugă un sfat bun: „Trebuie să năzuiești să atingi doar ceea ce e mic." Sfat pe care l-am anticipat prin aceea că m-am limitat în această introducere la câteva exemple și am renunțat la sarcina mult mai pretențioasă, la care m-am gândit o vreme, anume* aceea de a scrie un comentariu psihologic la întreaga carte.

1006 Simplificarea sarcinii mele se exprimă în cea de a patra linie:

* [Ultima parte a propoziției, de la „anume" încolo, nu există în manuscrisul lui JUNG.]

Un ulcior cu vin, o farfurie de orez alături, vase de lut
oferite simplu pe fereastră.

WILHELM comentează în felul următor acest pasaj: „Înainte de a 1007
se angaja, un funcționar are nevoie de anumite daruri introductive și de anumite recomandări. Aici totul este simplificat la maximum. Darurile sunt sărăcăcioase, cel care ar trebui să dea recomandări nu este aici, te prezinți singur și totuși nu trebuie să te rușinezi, cu condiția să ai intenția onestă ca în caz de primejdie să dai o mână de ajutor."

Cea de a cincea linie introduce mai departe tema limitării. Urmă- 1008
rind natura apei, observăm că ea umple o groapă până sus, apoi se revarsă. Ea nu rămâne captivă acolo.

Abisul nu e supraumplut,
e umplut doar până în margine.

Dacă atrași de primejdie ne-am încăpățâna, tocmai din cauza nesi- 1009
guranței, să forțăm convingerea prin comentarii elaborate, cazuistică și altele asemenea, atunci n-am face decât să ne împiedicăm de dificultatea pe care o descrie eminent prima linie ca fiind o stare legată și închisă. Adesea ultima linie arată urmările care apar atunci când nu pui la inimă sensul hexagramei.

În hexagrama noastră avem un 6 pe locul trei. Acest yin tensionat 1010
se transformă prin enantiodromie într-un yang și produce astfel o nouă hexagramă care descrie o posibilitate cvasiviitoare sau o tendință către așa ceva. Rezultă semnul 48: *cing*, fântâna. Groapa nu mai semnifică însă primejdia, ci un puț folositor.

Astfel îmboldește cel nobil poporul la muncă
Și-i îndeamnă pe oameni să se ajute unii pe alții.

Acest din urmă lucru se referă probabil la refacerea puțului. E 1011
vorba anume de un puț vechi, dărăpănat, plin de noroi. Nici măcar animalele nu mai beau din el. Sunt chiar pești înăuntru, care pot fi săgetați, dar ca să se bea din el, adică să le fie folositor oamenilor, nu mai e bun. Această descriere amintește de vasul de jertfă răsturnat și nefolosit, căruia urmează să i se facă un nou mâner. Tot așa și puțul va fi curățat. Dar nimeni nu bea din el.

Asta e suferinţa inimii mele;
căci s-ar fi putut lua apă din el.

1012 După cum groapa primejdioasă cu apă trimite la *I Ching*, tot aşa şi puţul. Acesta însă are o semnificaţie pozitivă; el este o groapă care conţine apa vieţii. Este inconştientul; pe de-o parte, primejdie, pe de alta, ajutor. Utilitatea lui trebuie refăcută. Dar nu există nicio idee în acest sens, nicio unealtă cu care s-ar putea lua apă, căci „ulciorul e spart şi curge". După cum vasul de jertfă capătă un mâner nou sau inele de susţinere, de care să poată fi prins, tot aşa şi puţul trebuie rezidit. El conţine un „izvor limpede, rece, care poate fi băut". Se poate scoate apă din el, căci „e de încredere".

1013 Se vede fără doar şi poate că subiectul care face această „prognoză" este iarăşi *I Ching*, care se prezintă pe sine ca un puţ cu apă vie, după ce hexagrama precedentă a descris amănunţit riscul căderii întâmplătoare în groapă, încercarea de a ieşi din ea şi descoperirea apoi că e vorba de un puţ vechi, dărăpănat, dar care poate fi refăcut spre a fi din nou folosit.

1014 Am pus două întrebări tehnicii întâmplătoare a oracolului cu monede, una înainte de prezentarea primei şi celei de a doua hexagrame, iar a doua întrebare după. Prima întrebare s-a adresat cumva lui *I Ching*, şi anume care era atitudinea lui faţă de intenţia mea de a-i scrie o prefaţă. Cea de-a doua întrebare s-a referit la propria mea acţiune, respectiv la situaţia în care eu eram persoana activă, anume aceea care fusese discutată de prima hexagramă. La prima întrebare *I Ching* a răspuns comparându-se cu un vas de jertfă ce trebuie reînnoit şi care trezeşte în public doar o satisfacţie îndoielnică. La cea de a doua întrebare răspunsul a arătat că eu am intrat în dificultate, căci *I Ching* reprezintă o apă profundă şi periculoasă, o groapă adâncă cu apă, în care cineva poate chiar să rămână împotmolit. Aceasta este însă un puţ vechi care, spre a fi utilizat, trebuie rezidit.

1015 După mine, aceste patru hexagrame sunt din punct de vedere motivic (vas, groapă, puţ) consecvente, iar din punctul de vedere al conţinutului spiritual, rezonabile şi adecvate sensului. Dacă un om mi-ar fi răspuns astfel, ar fi trebuit, în calitatea mea de psihiatru, să-l

declar responsabil, în limitele materialului prezentat. Oricât aș fi vrut, n-am putut descoperi în cele patru răspunsuri nimic delirant, idiot sau schizofrenic. Ținând seamă de vârsta sa înaintată și de originea chineză, n-am putut considera că limba arhaică, simbolică și înflorată este semn patologic. Pe de altă parte, a trebuit să-l felicit pentru faptul de a fi înțeles în profunzime nesiguranța inexprimată a stării mele de spirit. Nu pot vedea aici decât o excelentă intuiție.

Aș zice că pe baza acestor exemple cititorul meu lipsit de prejude- 1016
căți ar fi capabil să-și facă cel puțin o idee provizorie despre modul în care lucrează *I Ching*.[12] O introducere modestă nu poate spera la mai mult.

Dacă aș fi izbutit că concretizez prin această lecție intuitivă 1017
fenomenologia psihologică a lui *I Ching*, mi-aș considera scopul atins. La toate miile de întrebări, îndoieli, critici etc. pe care le ridică furtunos această carte stranie nu pot să răspund. Spiritul său îi apare unuia luminos, altuia confuz iar unui al treilea ca o noapte tenebroasă. Cui nu-i place să n-o folosească, iar cine e împotrivă să n-o considere adevărată. Cartea trebuie să umble prin lume pentru aceia care știu ce să facă cu ea.

12 I-aș recomanda cititorului să deschidă cele patru hexagrame din text și să le citească împreună cu toate comentariile.

BIBLIOGRAFIE

A. Colecţii de tratate alchimice de diverşi autori

Tratatele şi autorii amintiţi în aceste colecţii nu mai sunt citaţi în Bibliografia generală (B).

Ars Chemica, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum, Strassburg, 1566.

I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31: *Tractatus aureus*]
II Hortulanus, *Commentariolus* in Tabulam smaragdinam [pp. 33–47]
III *Consilium coniugii* de massa solis et lunae [pp. 48–263]

Artis Auriferae, quam chemiam vocant..., 2 vol., Basel, 1593.

Vol. I
I Turba philosophorum [două versiuni: pp. 1–65; 65–139]
II Allegoriae super librum Turbae [pp. 139–145]
III Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [pp. 146–154: *Visio Arislei*]
IV *Aurora consurgens*: quae dicitur aurea hora [pp. 185–246]
V Rosinus [Zosimos] ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319]

VI Tractatulus Avicennae [pp. 405–437]
VII Liber de arte chimica incerti authoris [pp. 575–631]
Vol. II VIII *Rosarium philosophorum* [pp. 204–384]; cuprinde o a doua versiune din *Visio Arislei.*

AUREUM VELLUS oder der Güldin Schatz und Kunstkammer [f. Loc.], 1600.
I [Trismosin,] *Splendor solis* [Tractatus III, pp. 3–59]

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Ed. de Johannes Jacobus Mangetus, 2 vol., Geneva, 1702.
Vol. I I Hoghelande, De alchimiae difficultatibus [pp. 336–368]
II Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 400–445]
III Turba philosophorum [pp. 445–465; o altă versiune pp. 480–494]
IV Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [pp. 467–479]
Vol. II V Bonus, Margarita pretiosa, novella correctissima [pp. 1–80]
VI Rosarium philosophorum [pp. 87–119]
VII *Consilium coniugii* seu De masa solis et lunae libri III [pp. 235–266]
VIII Sendivogius, Novum lumen chemicum [pp. 463–473]
IX Sendivogius, *Parabola* seu enigma philosophicum [pp. 474 şi urm.]
X Orthelius, Epilogus et recapitulatio in Novum lumen chymicum Sendivogii [pp. 526–530]

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum, Frankfurt, 1678.
I Sendivogius, Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 545–600]

II Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–616]

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens. Vol. I–III, Ursel, 1602; vol. IV, Strassburg, 1613; vol. V, 1622; vol. VI, 1661.

Vol. I
I Hoghelande, De alchemiae difficultatibus [pp. 121–215]
II Dorneus, *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens [pp. 255–310]
III Dorneus, Physica Trithemii [pp. 437–450]
IV Dorneus, Philosophia meditativa [pp. 450–472]
V Dorneus, Philosophia chemica [pp. 472–517]
VI Dorneus, De tenebris contra naturam, et vita brevi [pp. 518–535]
VII Dorneus, De duello animi cum corpore [pp. 535–550]
VIII Dorneus, Congeries Paracelsicae chemiae *de transmutationibus metallorum* [pp. 557–646]

Vol. IV
IX Lullius Raymundus, Theoria et practica [pp. 1–191]
X Happelius, *Aphorismi Basiliani* sive canones Hermetici [pp. 368–371]
XI Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus* de lapidis philosophici secreto, cum scholiis [pp. 672–797]

Vol. V
XII Allegoriae sapientum, supra librum Turbae [pp. 64–100]
XIII Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo [pp. 101–113]
XIV Platonis liber quartorum [pp. 114–208]
XV Petrus Bonus, Margarita pretiosa, novella correctissima [pp. 589–794]

Vol. VI
XVI Christophorus Parisiensis, Elucidarius artis transmutatoriae metallorum [pp. 195–293]
XVII Grasseus, Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294–381]

XVIII Orthelius, Epilogus et recapitulatio... in Novum lumen chymicum Michaelis Sendivogii [pp. 430–458]

B. Bibliografie generală

Abu'l-Qāsim Muhammad ibn Ahmad Al-'Iraqā, *Kitāb al-'ilm al-muktasab fā zirā'at adh-dhahab* (Book of Knowledge aquired concerning the Cultivation of Gold). Trad. şi ed. de Eric John Holmyard, Paris, 1923.

Acta Apostolica Sedis. Commentarium officiale. Vol. XVI şi XVII, Vatican, 1950.

Acta S. Ioannis, vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Adler, Gerhard, *Entdeckung der Seele*. Sigmund Freud und Alfred Adler zu C.G. Jung, Zürich, 1934.

Aelian (Claudius Aelianus), *Varia historia*. Ed. de Rudolf Hercher, Leipzig, 1866.

Ambrosius, *Explanatio symboli ad initiandos*. Migne PL XVII, col. 1193 şi urm.

Amitâyur-dhyâna Sutra. Trad. de Junjiro Takakusu. În *Buddhist Mahâyâna Sutras* II (*Sacred Books of the East* XLIX), Oxford, 1894.

Andreae, Johann Valentin, vezi Rosencreutz.

Angelus Silesius (Johann Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Sämtl. poet. Werke III. Ed. de H.L. Held, München, 1924.

Antonio de Padua, *Sermones dominicales et in solemnitatibus*. Ed. de A.M. Locatelli, 3 vol., Padova, 1895.

Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hg. von Emil Kautzsc. 2 Bde. [in einem]. Tübingen 1900.

Apokryphen, Neutestamentliche. Ed. de Edgar Hennecke, ed. a II-a, Tübingen, 1924.

Aristoteles, [*De coelo*] *Über den Himmel*. Die Lehrschriften. Ed. de P. Gohlke, Padeborn, 1958.

Athanasius: vezi Budge.

Augustinus (S. Aurelius Augustinus), *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Maur*, 11 vol., Paris, 1836–1838.

– *De spiritu et anima liber unus.* Tom IV [col. 1140–1212, atribuite lui AUGUSTIN]

– *In Ioannis evangelium tractatus XXXIV.* Tom III/2 [col. 2036–2043].

– *Sermones supposititii.* Tom V [col. 2285–3222].

[AVALON, Arthur (Sir John Woodroffe)], *Shri-Chakra-Sambhâra Tantra.* Trad. de Kazi Dawa-Samdup. Ed. de A'A' (Tantric texts 7), Londra, 1919.

BARBARUS HERMOLAUS, vezi HERMOLAUS.

BARTH, Kar, *Credo; die Hauptprobleme der Dogmatik.* 16 Vorlesungen, München, 1935.

– *Vier Bibelstunden über Lukas 1* (Theologische Existenz heute, ed. de K. Barth şi E. Thurneysen, 19), München, 1935.

BASTIAN, Adolf, *Das Beständige in den Menschenrassen*, Berlin, 1868.

– *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen.* 2 vol., Berlin, 1895.

– *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1881.

– *Die Vorstellungen von der Seele.* În Rudolf VIRCHOW şi Franz VON HOLTZENDORFF (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. 10. Serie/226), Berlin, 1875.

BAUMGARTNER, Matthias, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II/4), Münster, 1896.

BAYNES, Charlotte Augusta, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus* – Bruce Ms. 96, Bodleian Library, Oxford, Cambridge, 1933.

BERNARDINO DE SAHAGUN, vezi SELER.

BERNARDUS, *Vitis mystica.* Migne Pl. CLXXXIV, col. 635 şi urm.

BERNARDUS SYLVESTRIS, *De mundi universitate libri duo.* Ed. de C.S. Barach şi J. Wrobel (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis 1), Innsbruck, 1876.

BÉROALDE DE VERVILLE, François, *Le Tableau des riches inventions ... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile*, Paris, 1600.

– Vezi COLONNA.

– Vezi FIERZ-DAVID.

BERTHELOT, Marcellin, *La Chimie au moyen âge*, 3 vol. (Histoire des Science), Paris, 1893.

– *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887/88.

– *Les Origines de l'alchemie*, Paris, 1885.

BIN GORION, Micha Josef, *Die Sagen der Juden*, Berlin, 1935.

BÖHME, Jacob, *Viertzig Fragen von der Seele*, Amsterdam, 1682.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899.

BOUSSET, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, 1907.

BOVILLUS, Karl (Charles de Bouelles), *Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge*, Wittenberg, 1528.

BRINKTRINE, Johannes, *Die Heilige Messe*. Ed. a II-a, Paderborn, 1934.

BRUNO HERBIPOLENSIS, *Expositio Psalmorum*. Migne PL CXLII, col. 39–530.

BÜCHNER, LUDWIG, *Kraft und Stoff*, Frankfurt a. M., 1855.

BUDGE, E.A. Wallis, *The Book of Paradise*, 2 vol., Londra, 1904 (referitor la S. ATHANASIUS, *The Life of St. Anthony*: vol. I, pp. 3–108).

– *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vol., Londra, 1911.

– *The Book of the Dead*. Facsimiles of the Papyrus of Hunefer etc., Londra, 1899.

BUSSELL, Frederick William, *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*, Londra, 1918.

[BÜTTNER, Hermann,] *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*. Ed. de H'B', Jena, 1907.

— Meister Eckehart's Schriften und Predigten. 2 Bde. Jena 1917.

CABASILAS DIN SALONIC, *De divino altaris sacrificio*. Migne PG CL, col. 363–492.

CAMPBELL, Colin, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III.*, Edinburg şi Londra, 1912.

CASPARI, Carl Paul, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana (Oslo), 1879.

Caussinus, Nicolaus, *De symbolica Aegyptiorum sapientia. Polyhistor symbolicus, electorum symbolorum et parabolarum historicarum stromata*, Köln, 1623.

Chândogya Upanishad VIII, 8. În *The Upanishads*. Trad. de F. Max Müller (*Sacred Books of the East* I), Oxford, 1879.

Chinesische Blätter für Wissenschaft und Kunst. Ed. de Richard Wilhelm. Vol. I (4 părţi), Darmstadt, 1925.

Cicero, Marcus Tullius, *De inventione rhetorica*.

– *Pro coelio*. Ambele în *Opera omnia*, Lyon, 1588.

Clemens din Alexandria, *Stromata*. Migne PG VIII, col. 685 până la IX, col. 602.

Clemens din Roma, *Erster Brief an die Korinther*. Vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Codice şi manuscrise:

Codex Bezae Cantabrigiensis. Ed. de Frederick H. Scrivener, Londra şi Cambridge, 1864.

Codex Brucianus (Bruce, Mss. 96), Oxford, Bodleian Library. Vezi Baynes.

Codex Germanicus Monacensis 598 (1417). „Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen." Offenbahret anno 1420. Staatsbibliothek, München.

Codex Heidelbergensis. Hildegard von Bingen, „Scivias". Cod. Sal. X, 16 (sec. al XII-lea). Cf. Hildegard von Bingen: Wisse die Wege. Scivias. Übers. von Maura Boeckeler. Salzburg 1954.

Codex Luccensis. Hildegard von Bingen: „Liber divinorum operum". Codex 1942, fol. 372 (sec. al XII-lea). Bibliotheca governativa Lucca.

Codex Latinus 3060. „Liber Hermetis Trismegisti" (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Graecus 237 (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Graecus 951 (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Marcianus. Vezi Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*.

Codex Palatinus Latinus 1993. Opicinus de Canistris. Vezi Salomon.

Codex Parisinus 6319. „Liber Trismegisti" (sec. al XIV-lea). Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Parisinus. Fond Latin 14006. „Aurora consurgens". Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Parisinus Graecus 1220. Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Rhenovacensis 172. Studiul 1, „Aurora consurgens" (sec. al XV-lea, mss. alterat începând cu parabola a patra) Zentralbibliothek Zürich.

COLONNA, Francesco, *Hypnerotomachia Poliphili* etc., Veneția, 1499.

– Vezi BÉROALDE DE VERVILLE.

– Vezi FIERZ-DAVID, Linda.

CONNELLY, Marc, *The Green Pastures*, New York, 1930.

Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus". În *Acta Apostolica Sedis.* Vezi acolo.

CORNFORD, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, New edn., Londra și New York, 1952.

Corpus Hermeticum. Vezi SCOTT.

CRAWLEY, Alfred Ernest, *The Idea of the Soul*, Londra, 1909.

CUMONT, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruxelles, 1894/99.

CUSTANCE, John, *Weisheit und Wahn*, Zürich, 1954.

CYPRIAN, *Epistola ad Caecilium.* Migne PL IV, col. 383 și urm.

DANIEL, Hermann Adalbert, *Thesaurus hymnologicus.* 5 vol., Halle și Leipzig, 1841–1856.

DELACOTTE, Joseph, *Guillaume de Digulleville. Trois romans-poèmes du XIVe siècle*, Paris, 1932.

DEMOKRITOS (Pseudo). Vezi BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs.*

DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum.* Ed. de Carolus Rahner, Freiburg i.Br., 1921.

DIELS, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Ed. a VI-a, 3 vol., Berlin, 1951/52.

DIETERICH, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie.* Ed. a II-a, Leipzig, 1910.

Djâbir: vezi Geber.

Dozy, Reinhard şi M.J. de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. Actes du sixième congrès international des Orientalistes 1883, Leiden, 1885.

Drummond, Henry, *Das Beste in der Welt*. Ed. a 29-a, Bielefeld, 1894.

– *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*, Leipzig, 1889.

Dunbar, Helen Flanders, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*, New Haven, 1929.

Dunne, John William, *An Experiment with Time*, Londra, 1927.

Durrer, Robert: *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß*, 2 vol., Sarnen, 1907/21.

Eckhardt, Meister, vezi Büttner.

Eisler, Robert, *Orpheus – the Fisher*, Londra, 1921.

– *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 vol., München, 1910.

Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, 1951. În germ., *Schamanismus und archaische Ektasetechnik*, Zürich, 1956.

Emerson, Ralph Waldo, *Essays*, Boston şi New York, 1903.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 vol., Edinburg, 1908–1927.

Epiphanius, *Panarium, sive Arcula* (Contra octoginta haereses). Migne PG XLI, col. 173 până la XLII, col. 852.

Erman, Adolf, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 2 vol., Tübingen, 1885.

Eusebius, *Praeparatio evangelica*. Migne PG CCI, lib. I, cp. IXs.

Evans-Wentz, W.Y., *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de E'W', ed. a VI-a, Zürich, 1960.

– *Das tibetische Buch der großen Befreiung*, München, 1955.

Fenn, George Manville, *Running Amok*, Londra, 1901.

Fierz-David, Linda, *Der Liebestraum des Poliphilo*. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne, Zürich, 1947.

– Vezi Béroalde de Verville.

– Vezi Colonna.

FIRMICUS MATERNUS, Julius, *De errore profanarum religionum*. Ed. de Carolus Halm (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 2), Viena, 1867.

FOERSTER-NIETZSCHE, Elisabeth, *Der werdende Nietzsche*, München, 1924.

FRANZ, Marie-Louise VON, „Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik". Ed. şi comentat de M-L' von F', în JUNG, *Mysterium Coniunctionis* III, Zürich, 1957.

– „Die Passio Perpetuae", în Jung, *Aion*, vezi acolo.

– *Die Visionen des Niklaus von Flüe* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 9), Zürich, 1959.

FRAZER, Sir James George, „Adonis, Attis, Osiris" (*The Golden Bough*, Part. IV). Ed. a II-a, 2 vol., Londra, 1907.

– „The Dying God" (*The Golden Bough*, Part. III), Londra, 1911.

– „Taboo and the Perils of the Soul" (*The Golden Boug*, Part. II), Londra, 1911.

FREUD, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Ges. Schriften II, Viena, 1925.

– *Die Zukunft einer Illusion*. Ges. Schriften XI, Viena, 1928.

FROBENIUS, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.

FROMER, Jakob und Manuel SCHNITZER, *Legenden aus dem Talmud*, Berlin, 1922.

GARNERIUS DE SANCTO VICTORE, *Gregorianum*. Migne PL CXCIII, col. 23 şi urm.

GAUDENTIUS (episcop de Brixen), *Sermones*. Migne PL XX, col. 827 şi urm.

GEBER (Djâbir ibn-Hayyan), „Livre de la miséricorde", în Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, pp. 163–190.

Gilgamesch-Epos, Das. Trad. şi ed. de Albert Schott, Leipzig [1934].

GNOSIUS, Dominicus, *Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus ... cum scholiis Dominici Gnosii*, Leipzig, 1610.

– Vezi şi (A) BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA şi THEATRUM CHEMICUM IV.

Gomperz, Theodor, *Griechische Denker*. Ed. a III-a, Leipzig, 1912.

Gregorius Magnus, *Dialogorum libri* IV. Migne PL LXXVII, col. 149 şi urm.

– *Expositiones in Librum primum Regum*. Migne PL LXXXIX, col. 17 şi urm.

Grigore de Nyssa, *De vita Beati Gregorii [Thaumaturgi] miraculorum opificio*. Migne PG XLVI, col. 911 şi urm.

Griffith, Francis Llewellyn, *A Collection of Hieroglyphs* (Archaeological Survey of Egypt, 6th Memoir), Londra, 1898.

Guillaume de Digulleville, vezi Delacotte.

Guillén, Jorge, *Lobgesang*. Selecţie şi trad. de E.R. Curtius, Zürich, 1952.

Haeussermann, Friedrich, „Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie" (Beihefte zur *Z. für die alttestamentliche Wissenschaft* 58), Giessen, 1932.

Hammer Jensen, Ingeborg, *Die älteste Alchymie*, Copenhaga, 1921.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Ed. a 5-a, 3 vol., Tübingen, 1931/32.

Harper, Robert Francis, *The Code of Hammurabi*, Chicago, 1904.

Harrison, Jane Ellen, *Themis*, Cambridge, 1912.

Hastings, James [ed.], vezi *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

Hauck, Albert [ed.], vezi *Realenzyklopädie*.

Hauer, J.W.: „Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik". În *Eranos-Jahrbuch* II, Zürich, 1934/35.

Heath, Sir Thomas L., *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921.

Hennecke, Edgar, vezi *Apokryphen, Die* şi *Pseudoepigraphen*.

Hermolaus Barbarus, *In Dioscoridem corollarium libris quinque absolutum*, Veneţia 1516.

– Vezi şi Maier, *Symbola aureae mensae*.

Herrad von Landsperg, *Hortus deliciarum*. Vezi Keller şi Straub.

Hildegard von Bingen, *Scivias, vel visionum ac revelationum libri tres*. Migne PL CXCVII, col. 383–738.

– Vezi şi Codices.

HILLEBRANDT, Alfred, *Lieder des Ṛgveda*, Göttingen şi Leipzig, 1913.

HIPPOLYTUS, *Elenchos [Refutatio omnium haeresium]*. Ed. de Paul Wendland (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte III), Leipzig, 1916.

HOGG, James, *Vertrauliche Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders*, Stuttgart, 1951.

HOLMYARD, Eric John (ed. şi trad.), vezi ABU'L-QĀSIM.

HORAZ (Quintus Horatius Flaccus), *Werke*. Ed. de O. Keller şi A. Holder, 2 vol., Leipzig, 1899/1925.

HUBERT, Henri şi Marcel MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* (Travaux de l'Année sociologique), Paris, 1909.

I Ging. Vezi WILHELM.

IGNAŢIU DE LOYOLA, *Exercitia spiritualis cum versione litterali ex autographo Hispanico*. Ed. de Joannes Roothaan. Ed. a II-a, Roma, 1838.

[IRENAEUS (de Lyon),] *S'I'i episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque*, Oxford, Londra, 1702. [În interiorul cărţii este folosit titlul curent „*Adversus* omnes haereses"]. În germană, *Des heiligen I' fünf Bücher gegen die Häresien* (Bibliothek der Kirchenväter), Bücher I–III, Kempten şi München, 1912. Vezi şi Migne PG VII, col. 433 şi urm.

JACOBSOHN, Helmuth, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Ägyptologische Forschungen VIII), Glückstadt, 1939.

– „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba", în *Zeitlose Dokumente der Seele* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 3) Zürich, 1952.

JAMES, William: *Pragmatism*, Londra şi New York, 1911.

JASTROW, MORRIS: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 3 vol., Gießen, 1905.

JEREMIAS, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2 vol., Leipzig, 1906.

Jewish Encyclopedia, The, 12 vol., New York, 1925.

JOANNES DAMASCENUS, *Enchomium in Dormitionem* etc. Migne PG XCVI, col. 721 şi urm.

JOANNES DE RUPESCISSA, vezi RUPESCISSA.

JOYCE, James, *Ulysses*. Prima ediție: Paris, 1922. New York, 1933 și Londra, 1936.

JUNG, Carl Gustav*, *Aion*. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1951 [GW IX/2, 1976, ^{5}1983)].

– *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Reichl, Darmstadt, 1928. Reeditare la Rascher, Zürich, 1933. Reeditări: 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 și (paperback) 1966. Studienausgabe, Walter, Olten, 1971 [GW VII (1964, ^{3}1981)].

– *Diagnostische Assoziationsstudien*. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie. Ed. de C'G'J'; contribuțiile lui sunt cuprinse în vol. I (împreună cu F. RIKLIN), III, IV, VI, VIII și IX. 2 vol., Leipzig, 1906/1910. Reeditări 1911, 1915 [GW II (1979)].

– „Der Gegensatz Freud und Jung". În *Seelenprobleme der Gegenwart*. Vorträge und Aufsätze. (Psychologische Abhandlungen III), Rascher, Zürich, 1931. Reeditări 1933, 1939, 1946, ediție revăzută 1950 și (paperback) 1969 [GW IV (1969, ^{2}1979)].

– „Der Geist Mercurius", în *Eranos-Jahrbuch* IX (1942). Rhein-Verlag, Zürich, 1943. Versiune lărgită în *Symbolik des Geistes* [GW XIII (1978, ^{2}1982)].

– „Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte". Vezi WILHELM [contribuția lui JUNG: GW XIII (1978, ^{2}1982)].

– *Mysterium Coniunctionis*. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise VON FRANZ, 2 (3) vol., Rascher, Zürich, 1955 [I și II constituie vol. GW XIV/1 și 2 (1968, reeditare complet revizuită în 1984)].

– „Der philosophische Baum", în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW XIII (1978, ^{2}1982)].

– *Die Psychologie der Übertragung*. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen, Rascher, Zürich, 1946 [GW XVI (1958, ^{3}1979)].

– „Psychologie und Dichtung", în *Philosophie der Literaturwissenschaft*. Ed. de Emil Ermatinger, Berlin, 1930. Revizuită în *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950 [GW XV (1971, ^{3}1979)].

– *Psychologische Typen*, Rascher, Zürich, 1921. Reeditări: 1925, 1930, 1937, 1940, 1942, 1947 şi 1950 [GW VI (1960, ediţie revizuită 1967, ^{14}1981)].

– *Symbole der Wandlung*. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie, Rascher, Zürich, 1952. A 4-a ediţie revizuită a lucrării *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912). [GW V (1973, ^{3}1983)].

– *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Riwkah Schärf (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948. Reeditare în 1953 [contribuţiile lui JUNG în GW IX/1 (1976, ^{5}1983) şi XIII (1978, ^{2}1982) şi în acest volum].

– „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", în C.G. JUNG und W. PAULI: *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV), Rascher, Zürich, 1952 [GW VIII (1967, ediţie complet revizuită în 1976, ^{4}1982)].

– „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen". Primă apariţie în *Eranos-Jahrbuch*, 1946 (Rhein-Verlag, Zürich, 1947). Revizuită în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW VIII (1967, ediţie complet revizuită în 1976, ^{4}1982)].

– *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewußten. Vezi *Psychologie und Alchemie*.

– „Über das Unbewußte", în *Schweizerland* IV/9 şi 11/12 (Zürich, 1918) [GW X (1974, ^{2}1981)].

– „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes", în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten", în *Eranos-Jahrbuch*, 1934 (Rhein-Verlag, Zürich, 1935). Revizuită în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus

(Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW IX/1 (1976, [5]1983)].

– „Über die Mandalasymbolik", în *Gestaltungen des Unbewußten* (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1950 [GW IX/1 (1976, [5]1983)].

– *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948, (paperback) 1965, Studienausgabe Walter, Olten, 1971 [GW VIII (1967, ediție complet revizuită 1976, [4]1982)].

– „Die Visionen des Zosimos", în *Von den Wurzeln des Bewußtseins.* Studien Über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW XIII (1978, [2]1982)].

– *Wandlungen und Symbole der Libido*, Viena, 1912. Vezi *Symbole der Wandlung.*

– „Wotan", în *Neue Schweizer Rundschau* III/11 (Zürich, 1936), apoi în *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich, 1946 [GW X (1974, [2]1981)].

– *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur.* Vezi KERÉNYI și JUNG [contribuțiile lui JUNG în GW IX/1 (1976, [5]1983)].

– „Zur Psychologie der Schelmenfigur", în RADIN, KERÉNYI, JUNG: *Der Göttliche Schelm.* Ein indianischer Mythenzyklus, Rhein-Verlag, Zürich, 1954 [contribuția lui JUNG în GW IX/1 (1976, [5]1983)].

– Vezi și KERÉNYI.

– Vezi și PAULI.

– Vezi și WILHELM.

JUNG, Emma, „Ein Beitrag zum Problem des Animus", în JUNG, Carl Gustav, *Wirklichkeit der Seele.* Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie (Psychologische Abhandlungen IV), Rascher, Zürich, 1934. Reeditare 1939, 1947. Contribuția Emmei JUNG, împreună cu studiul „Die Anima als Naturwesen" în paperback la Rascher, 1967. Reeditare revizuită la Bonz-Verlag, Fellbach, 1983.

JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda.* Migne PG VI, col. 441 și urm.

KANT, Immanuel, *Die Kritik der reinen Vernunft.* Ed. de Kehrbach, Halle, 1878.

KÄSEMANN, Ernst, *Leib und Leib Christi* (Beiträge zur historischen Theologie 9), Tübingen, 1933.

Katha-Upanishad, vezi *Sacred Books of the East* XV.

KAUTZSCH, Emil, vezi *Apokryphen, Die*, și *Pseudoepigraphen*.

KAZI DAWA-SAMDUP, vezi AVALON.

KELLER, G. și A. STRAUB (ed. și tr.), Herrad von Landsperg, *Hortus deliciarum*, Strassburg, 1979–1899.

KERÉNYI, Karl și C.G. JUNG, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Ed. a 4-a, Zürich, 1951 [contribuțiile lui JUNG în GW IX/1].

KESSLER, Konrad, *Mani*. Forschungen über die manichäische Religion, Berlin, 1889.

KHUNRATH, Henricus, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanau, 1604.

– *Von hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597.

KIRCHER, Athanasius, *Mundus subterraneus in XII libros digestus*, 2 vol., Amsterdam, 1678.

[KLAUS, Bruder,] vezi VON FRANZ; vezi STÖCKLI.

KLUG, Hubert, „Die Lehre des seligen Johannes Dund Skotus über das Opfer, besonders über das Messopfer", în *Theologie und Glaube* XVIII (Padeborn, 1926).

KOEPGEN, Georg, *Die Gnosis des Christentum*, Salzburg, 1939.

KRAMP, Joseph, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*. Ed. a II-a, Regensburg, 1924.

KRANEFELDT, Wolfgang M., *Therapeutische Psychologie. Ihr Weg durch die Psychoanalyse*. Ed. a III-a, Berlin, 1956.

KROLL, Josef, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Studien der Bibliothek Warburg 20), Leipzig, 1932.

KRUEGER, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Lebensfragen; Schriften und Reden. Ed. de Heinrich Weinel), Tübingen, 1905.

KÜKELHAUS, Hugo, *Urzahl und Gebärde*, Berlin, 1934.

LEISEGANG, Hans, *Denkformen*, Berlin, 1928.

– *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

– *Der Heilige Geist*, Leipzig, 1919.

– *Pneuma Hagion* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig 4), Leipzig, 1922.

Lévy-Bruhl, Lucian: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Ed. a II-a, Paris, 1912.

– *La Mentalité primitive*, Paris, 1922.

– *La Mythologie primitive*, Paris, 1935.

Lippmann, Eduard Oskar von, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 2 vol., Berlin, 1919/31.

Lipsius, Richard Adelbert şi Max Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, 3 vol., Leipzig, 1891–1903.

[Lü Bu We (Lü Pu-Wie),] *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Ed. de Richard Wilhelm, Jena, 1928.

Macrobius, *Commentarium in Somnium Scipionis*, Lyon, 1556.

Maitland, Edward, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*, 2 vol., Londra, 1896.

Maier, Michael, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim, 1618.

– *De circulo physico quadrato*, Oppenheim, 1616.

– *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, Frankfurt a.M., 1687.

– *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt a.M., 1617.

Mead, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten*. Ed. a II-a, Londra, 1906.

– *Pistis Sophia*, Londra, 1921.

Meier, C.A., „Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten", în *Zentralblatt für Psychotherapie* XI (Leipzig, 1939), pp. 284–303.

Meyer, Wilhelm, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus* (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaft XVI/2), München, 1881.

MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus*. Series Latina, 221 vol., Paris 1844–1880 [citată aici PL].

– Series Graeca, 116 vol., Paris, 1857–1866 [citată aici PG].

MORET, Alexandre, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Annales du Musée Guimer, Bibliothèque d'études 15), Paris, 1902.

MYLIUS, Johann Daniel, *Philosophia reformata*, Frankfurt a.M., 1622.

NELKEN, Jan, „Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen", în *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* IV, Viena și Leipzig, 1912.

NEUMANN, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich, 1949.

NIELSEN, Christian Detlef, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, 2 vol., Copenhaga, 1922/42.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Werke*, 16 vol., Leipzig, 1899–1911 [sunt citate vol. II: *Menschliches, Allzumenschliches*; VI: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*].

NINCK, Martin, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1935.

NORDEN, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Studien der Bibliothek Wartburg 3), Leipzig und Berlin, 1924.

OHAZAMA, Shuei (Ohasama Schuej), *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*. Trad. de August Faust, Gotha și Stuttgart, 1925.

ONIANS, Richard Broxten, *The Origin of European Thought*, Cambridge, 1951.

OPICINUS DE CANISTRIS, vezi Codices; vezi SALOMON.

ORIGENES, *Contra Celsum*. Migne PG XI; col. 657–1632.

– *In Jeremiam homiliae*. Migne PG XIII, col. 255–544.

– *De principiis*. Migne PG XI, col. 115–414.

OTTO, Rudolf: *Das Gefühl des Überweltlichen*, München, 1932.

– *Das Heilige*, Breslau, 1917.

PANTHEUS, Johannes Aug., *Ars transmutationis metallicae*, Veneția, 1519.

PAULI, Wolfgang, „Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler", în

Naturerklärung und Psyche (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 4), Zürich, 1952.

PEARCY, Henry Reubelt, *A Vindication of Paul*, New York, 1936.

PERCIVAL, Milton A., *William Blake's Circle of Destiny*, New York, 1938.

PERERIUS, Benedictus, S.J., *De magia. De observatione somniorum et de divinatione astrologica libri tres*, Köln, 1598.

PEUCER, Caspar, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, Wittenberg, 1560.

PICINELLUS, Philippus, *Mundus symbolicus*, Köln, 1681.

Pistis Sophia, vezi SCHMIDT.

PITRA, Giovanni Battista, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, 8 vol., Paris, 1876–1891.

Pius al XII-lea (Papă), *„Munificentissimus Deus". Acta Apostolicae Sedis* XLII, Roma, Vatican, 1950.

PLATON, *Timaeus und Kritias*. Trad. de Otto Apelt (Philosophische Bibliothek 179), ed. a II-a, Leipzig, 1922.

– *Timaeus and Critias*. The Thomas Taylor Translation (Bollingen Serie III), New York, 1944.

– *Symposion. P's Gastmahl*. Trad. de Rudolf Kassner, ed. a II-a, Jena, 1906.

PLUTARC, *De defectu oraculorum*. În germ.: *Über den Verfall der Orakel*, în *P's Werke* X. Trad. de J.C.F. Bähr, Stuttgart, 1858.

– *Quaestiones convivales*. În germ.: *Tischgespräche*, în *Vermischte Schriften* I. Selecţie şi trad. de Heinrich Conrad, München şi Leipzig, 1911.

POPELIN, Claudius, *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie de Frère Francesco Colonna*, 2 vol., Paris, 1883.

– Vezi BÉROALDE DE VERVILLE.

– Vezi COLONNA.

– Vezi FIERZ-DAVID.

PORTMANN, Adolf, „Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung", în *Eranos-Jahrbuch* XXI, Zürich, 1953.

PREISEDANZ, Karl, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vol., Leipzig şi Berlin, 1928/31.

PREISIGKE, Friedrich: *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung* (Papyrusinstitut Heidelberg I), Berlin și Leipzig, 1920.

– *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrusinstitut Heidelberg VI), Berlin și Leipzig, 1922.

PREUSCHEN, Erwin, *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen, 1901.

PRZYWARA, Erich, *Deus semper maior*, 3 vol., Freiburg i.Br., 1938.

PSELLUS, Michael, „De daemonibus", în *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* etc. Ed. de Marsilius Ficinus, Veneția, 1497.

RAHNER, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945.

– „Mysterium Lunae", în *Zeitschrift für Katholische Theologie* LXIV (Innsbruck și Leipzig, 1940).

[RAMAKRISHNA, Shri,] *Worte des Meisters* [neidentificat]. Ed. de Emma von Pelet, Zürich, 1930 [1940?].

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [ed. de Albert Hauck], 24 vol., Leipzig 1896–1913.

REITZENSTEIN, Richard, *Poimandres*, Leipzig, 1904.

REUSNER, Hieronymus, *Pandora, das ist die edelst Gab Gottes, oder der werde und heilsame Stein der Weysen*, Basel, 1588.

RHINE, J.B., *The Reach of the Mind*, Londra și New York, 1948.

Ṛgveda. Vezi HILLEBRANDT.

RIPLEY, George, *Opera omnia chemica*, Kassel, 1649.

Romanus, *De nativitate*; *De theophania*, vezi PITRA.

Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae ... cum figuris, Frankfurt a.M., 1550. Vezi și (A) ARTIS AURIFERAE II și BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.

ROSCHER, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6 vol., Leipzig, 1884–1937.

ROSENKREUTZ, Christian (Johann Valentin Andreae), *Chymische Hochzeit* ... Anno 1459. Aus einer Straßburger Ausgabe von 1616. Ed. de Ferdinand Maack, Berlin, 1913.

ROSSI, Giovanni Batista DE, *Mosaici cristiani delle Chiese di Roma anteriori al secolo XV*, Roma, 1899.

Ruland(us), Martin, *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Frankfurt a.M., 1612.

Rupertus (Abbas Tuitiensis): Commentarium in Joannem. Migne PL CLXIX col 205–826.

Rupescissa, Joannes De, *La Vertu et la propriété de la quinte essence de toutes choses*, Lyon, 1581.

Ruska, Julius, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

– *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie* (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin I), Berlin, 1931.

Ruysbroeck, John Of, *The Adornment of the Spiritual Marriage* etc. Trad. De C.A. Wynschenk Dom, Londra, 1916.

Sacred Books of the East. Ed. de Max Müller, 50 vol., Oxford, 1879–1910.

Salomon, Richard, *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesichen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. Codex Vaticano Palatino Latino, 1993 (The Warburg Institute), Londra, 1936.

Salzer, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Linz, 1886.

Samyutta-Nikâya. Trad. de Wilhelm Geiger, 2 vol., München, 1930.

Satapatha-Brâhmana, în *Sacred Books of the East* XLIV.

Schär, Hans, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 2), Zürich, 1950.

– *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*, Zürich, 1946.

Schärf, Riwkah, „Die Gestalt des Satans im Alten Testament", în C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, vezi acolo.

Schmaltz, Gustav, *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie*, Stuttgart, 1951.

Schmidt, Carl, *Pistis Sophia*, Leipzig, 1925.

Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957.

SCHOLZ, Heinrich: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*, Leipzig, 1921.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, în *Sämtliche Werke*. Ed. de Eduard Griesbach, 6 vol., Leipzig, 1890/91.

SCHULTZ, J.H., *Das autogene Training*, Berlin, 1932.

SCHULTZ, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.

[Scott, Walter,] *Hermetica*, ed. de W'S', 4 vol., Oxford, 1924–1936.

SELER, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Trad. din aztecă de C. Seler-Sachs, Stuttgart, 1927.

Shatapatha-Brâhmana V. Trad. de Julius Eggeling (*Sacred Books of the East* XLIV), Oxford, 1900.

SHAW, George Bernard, *Saint Joan*, Londra, 1938.

SIGISMUND VON SEON, *Trithemius sui-ipsius vindex*, Ingolstad, 1616.

SILBERER, Herbert, *Der Traum*, Stuttgart, 1919.

[SINGER, Charles,] *Studies in the History and Method of Science*. Ed. de C'S', Oxford, 1917.

SOSNOSKY, Theodor VON, *Die rote Dreifaltigkeit. Jakobiner und Bolschewiken*, Einsiedeln, 1931.

[SPAMER, Adolf,] *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Ed de A'S', Jena, 1912.

SPIELREIN, Sabina, „Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie", în *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* III (Leipzig şi Viena, 1912), pp. 329–400.

STEEBUS, Joannes Christophorus: Coelum sephiroticum Hebraeorum. Mainz 1679.

STERN, Ludwig, „Die koptische Apokalypse des Sophonias", în *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XXIV (Leipzig, 1886), pp. 115–136.

STÖCKLI, Alban, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln, 1933.

– Vezi şi VON FRANZ.

STOLCIUS DE STOLCENBERG, Daniel (is), *Viridarium chymicum figuris cupro incisis adornatum et poeticis picturis illustratum*, Frankfurt, 1624.

STRACK, H.L. şi Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vol., München, 1922–1928.

SUZUKI, Daisetz Teitaro, *An Introduction to Zen-Buddhism*, Londra şi New York, 1949.

– *Essays in Zen Buddhism*, 3 vol., Londra, 1927–1934.

– *Die Große Befreiung*, Zürich, 1958.

– *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyoto, 1934.

TAYLOR, F. Sherwood, „A Survey of Greek Alchemy", în *Journal of Hellenistic Studies* I (Londra, 1930), pp. 109–139.

TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos*. Migne PL II, col. 595–642.

– *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*. Migne PL I, col. 257–536.

– *De carne Christi*. Migne PL II, col. 751–792.

– *De testimonio animae*. Migne PL I, col. 607–618.

THEODORUS VON MOPSUESTE, *Opuscula et textus*. Trad. de Adolf Rücker (Series liturgica 2), Münster, 1933.

THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vol., New York, 1923–1941.

TOMA D'AQUINO, *Aurora sive Aurea hora*. Vezi VON Franz.

– *Summa theologica*, 9 vol., Paris, 1868.

– *Quaestiones de veritate*, în *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputate*. Ed. de P. Mandonnet, 3 vol., Paris, 1925 [vol. 1].

Thomasakten, vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

TONQUÉDEC, Joseph DE, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938.

Turba philosophorum. Vezi RUSKA. Vezi şi (A) ARTIS AURIFERAE şi BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.

USENER, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen). Ed. a II-a, Bonn, 1911.

Viridarium chymicum. Vezi STOLCIUS DE STOLCENBERG.

Visio Arislei: vezi (A) ARTIS AURIFERAE.

WAITE, Arthur Edward, *The Secret Tradition in Alchemy*, Londra, 1926.

WEIZSÄCKER, Carl VON, *Das Neue Testament*. Trad. de C'v'W'.

WHITE, Victor, *God and the Unconscious*, Londra, 1952. Trad., Zürich, 1957.

WICKHOFF, Franz, „Das Apsimosaik in der Basilica des H. Felix zu Nola", în: *Römische Quartalschrift* III (Roma, 1889), pp. 158–176.

WIEDERKEHR, Karl, *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel*, Einsiedeln, 1927.

WILHELM, Richard, *Chinesische Blätter*.

– *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch.* Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung, Dorn Verlag, München, 1929. Reeditare, Rascher, 1938. Ediţii noi în 1939, 1944, 1948 şi 1957 [Contribuţia lui Jung în: GW XIII]. Vezi şi Lü Bu We.

– *I Ging. Das Buch der Wandlungen.* Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R'W', Jena, 1923 [şi reeditări].

WOLFF, Toni, „Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie", în *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von C.G. Jung*, Berlin, 1935. Reeditare în [T'W'] Studien zu C.G. Jungs Psychologie, Zürich, 1959.

WOOLLEY, Sir Leonard, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londra, 1936.

ZAHN, Th., *Acta Joannis*, Erlangen, 1880.

ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* 3 vol., Tübingen, 1856–1868.

ZIMMER, Heinrich, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin, 1926.

ZÖCKLER, Otto, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchung. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875.

INDICE DE NUME

A

Abu'l Quasim Muhammad 118, 648, 656
Adler, Alfred 38, 361, 362, 365, 380, 648
Aelian 273, 648
Alanus de Insulis 67, 121, 176, 649
Albertus Magnus 121
Alphidius 123
Ambrosius, episcop de Milanno 162, 234, 648
Ânanda 597, 600
Andreae, Johann Valentin 257, 648, 664
Angelus Silesius (Johann Scheffler) 211, 482, 548, 582, 619, 648
Anton de Padova, Sf. 490
Apollonius din Tyana 175, 564
Apuleius 73, 549
Arhonides 273
Aristotel 138, 648
Arnaldus de Villanova 69
Atanasie 31, 166
Augustin, Sf. 67, 78, 127, 167, 234, 354, 552, 596, 648, 649
Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe) 83, 527, 649, 660
Avicenna, Pseudo- 42

B

Bahai, Abdul 564
Barnabas, Apostol 444
Barth, Karl 136, 649
Basilides 309
Bastian, Adolf 65, 649
Baumgartner, Matthias 67, 176, 649
Baynes, Cary F. 623
Baynes, Charlotte, Augusta 51, 72, 633, 635, 637, 649, 651
Bernardino de Sahagun, Fray 250, 251, 649, 666
Bernardus Sylvestris 119, 649
Béroalde de Verville 258, 649, 652, 653, 663
Berthelot, Marcellin 68, 86, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 235, 252, 253, 254, 259, 260, 261, 650, 651, 652
Besant, Annie 563
Billebeck, P. v. Strack, H.L.
Bin Gorion, M.J. 270, 650
Blake, Wiliam 590, 663
Blavatsky, Helena Petrovna 563
Bodhidharma 586
Bouché-Leclerq, Auguste 261, 650
Bousset, Wilhelm 110, 258, 650
Bovillus, Karl 351, 650
Brinktrine, Johannes 232, 650
Bruder Klaus/Niklaus von Flüe 348, 350, 355, 610, 653, 654, 666
Büchner, Ludwig 365, 650
Buddha, Gotamo/Çâkyamuni (cel istoric) 19, 83, 438, 451, 514, 515, 535, 546, 547, 557, 559, 563, 572, 573, 574, 576, 578, 581, 583, 584, 586, 596, 597, 599,

600, 601, 603, 604, 608, 609, 610, 611, 613
Bussel, Frederick William 69, 650

C
Cabasila, Nicolae, episcop de Salonic 241, 650
Caecilius 234
Çâkyamuni v. Buddha
Campbell, Colin 256, 650
Carpocrates, carpocratieni 93, 94, 95
Carus, C.G. 102, 274
Caspari, Carl Paul 163, 650
Caussinus, Nicolaus 300, 651
Christophorus din Paris 119, 647
Cicero 18, 65, 651
Ciprian, Sf., episcop de Cartagina 233, 234
Clemens din Alexandria 129, 203, 345, 651
Clemens Romanus 345
Cleomenes din Sparta 273
Confucius/Kung-fu-Tse 19, 625, 630, 636
Coolidge, C. 369
Cornford, Francis Mac Donald 141, 144, 145, 148, 652
Crawley, Alfred Ernest 27, 652
Cuesta, episcop de Léon 241

D
Daniel, Hermann Adalbert 652
Dante, Alighieri 193, 310, 343
Dawa-Samdup Kazi 83, 545, 649, 660
Delacotte, Joseph v. Guillaume de Digulleville
Denzinger, Heinrich 240, 652
Dietrich, Albrecht 652
Diogenes Laertius 257
Dionisie Areopagitul, Pseudo 129
Dionys cel Bătrân, tiran sicilian 143
Dionys cel Tânăr 143
Dionysius I, patriarh iacobit 268
Djâbir 113, 121, 652, 654
Dorn(eus), Gerardus 75, 86, 112, 198, 302, 326
Dowding, Lord 558
Dozy, Reinhard – de Goeje, M.J. 257, 269, 653
Drummond, Henry 92, 653
Du Perron, Anquetil 563
Dubois, Paul 380
Dunbar, Helen Flanders 50, 653
Dunne, J.W. 537, 653
Duns Scotus 240
Durrer, Robert 350, 351, 653

E
Eckhart, Meister 482, 488, 515, 575, 577, 578, 583
Eisler, Robert 87, 653
Eliade, Mircea 255, 301, 325, 653
Emerson, Ralph Waldo 67, 653
Empedocle 51, 72, 188
Engels, Friedrich 171
Epifanie 266
Erman, Adolf 257, 653
Euripide 259
Eusebius 243, 653
Evans-Wentz, W.J. 96, 507, 537, 544, 545, 547, 549, 558, 590, 653

F
Fenn, George Mauville 27, 653
Ficinus, Marsilius 41, 42, 191, 664
Fierz-David, Linda 56, 650, 652, 653, 663
Filon din Alexandria/Philon Iudaeus 137, 243
Firmicus Maternus 294, 654
Förster-Nietzsche, Elisabeth 40
France, Anatole 546, 614
Franz, Marie-Louise von 121, 258, 355, 473, 654, 657, 660, 666, 667
Frazer, Sir James George 27, 252, 256, 283, 654
Freud, Sigmund 38, 91, 287, 288, 289, 290, 333, 362, 365, 368, 375, 380, 381,

513, 550, 555, 570, 608, 625, 648, 654, 657
Frobenius, Leo 256, 654
Fromer, Jakob–Schmitzer, Manuel 299, 654

G

Garnerus de St. Victor 121
Geber/Djâbir ibn-Hayyan 652, 654
Gerbert de Reims 269
Gnosius Dominicus 42, 70, 122, 654
Goethe, Johann Wolfgang von 85, 142, 185, 186, 199, 346, 494, 590
Gogarten, Friedrich 352, 353
Gomperz, Theodor 144, 149, 655
Grasseus, Johannes 118, 647
Griffith, Francis Llewellyn 148, 655
Grigorie cel Mare 110
Grigorie Taumaturgul 163
Guillaume de Champeaux 119
Guillaume de Digulleville 84, 124, 652, 655
Guillen, Jorge 306
Gundolfingen, Heinrich 350

H

Haeussermann, Friedrich 28, 655
Hammer Jensen, Ingeborg 115, 655
Harnack, Adolf von 140, 655
Harper, Robert Francis 134, 655
Harrison, Jane Ellen 153, 156, 655
Hartmann, Eduard von 102, 274
Hauck, Albert 241, 655, 664
Hauer, J.W. 66, 100, 655
Heath, Sir Thomas 141, 655
Heraclit 49
Hermolaus Barbarus 259, 649, 655
Herodot 256
Herostrates 482
Herrad von Landsperg 191, 655, 660
Hieronymus 520
Hildegard von Bingen 50, 109, 651, 655
Hillebrandt, Alfred 291, 656, 664
Hippolyt 234, 246, 264, 265, 266, 318, 656
Hogg, James 295, 656
Honorius von Autun 264
Horaţiu 71, 489
Hortulanus 118, 645
Hosius de Cordoba 165
Hsüan-Tse 587
Hubert, Henry 65, 656
Hyakujo (Pai-Chang Huai-Hai) 573

I

Ibn Sina 42
Ignaţiu de Loyola 109, 288, 519, 529, 557, 565, 606, 617, 656
Imhof, H. 299
Ioan, Sf. 163, 199, 311, 314, 416, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478
Ioan, Apocalipsa 441, 461, 465
Ioan, Epistole 465
Ioan, Evanghelia 138, 153, 156, 162, 174, 179, 191, 228, 234, 236, 257, 305, 306, 323, 417, 444
Ioan, Fapte 304, 305, 306, 313, 317, 323
Irineus 93, 95
Isidor 187
Isus din Nazaret 37, 106, 108, 118, 136, 159, 160, 162, 164, 165, 174, 177, 194, 199, 202, 219, 228, 229, 234, 236, 290, 298, 312, 314, 324, 438, 459, 460, 509
Iustin, Martirul 203, 221, 232

J

Jacobsohn, Helmuth 135, 136, 160, 320, 656
James, Wiliam 17, 656
Janus Lacinius 70
Jastrow, Morris 133, 134, 656
Jeremias, Alfred 133, 135, 656
Joyce, James 295, 657
Jud, Dr. Gallus 227, 230
Jung, Emma 43, 659
Jung-Merker, Lilly 4

K

Kant, Immanuel 274, 292, 539, 659
Käsemann, Ernst 229, 660
Kasyapa, discipol al lui Buddha 572
Keller, Gottfried 594, 655, 656, 660
Kessler, Konrad 133, 660
Khunrath, Heinrich 50, 260, 262, 660
Kierkegaard, Sören 514
Kingsford, Annna 41, 661
Kircher, Athanasius 68, 660
Klopstock, Friedrich Gottlieb 343
Klug, Herbert 240, 660
Koepgen, Georg 74, 90, 115, 132, 173, 177, 182, 193, 202, 660
Kozankoku (Huang Shan-Ku) 573
Kramp, Joseph S.J. 231, 241, 244, 248, 281, 660
Kranefeldt, Wolfgang M. 660
Kroll, Josef 97, 660
Krueger, Gustav 159, 660
Kükelhaus, Hugo 51, 660

L

Lacinius Janus, v. Janus Lacinius
Lamprecht, Karl 402
Lao-Tse 615
Legge, J. 623, 624, 625, 630, 635
Leibniz, G.W. 274
Leisegang, Hans 111, 149, 176, 264, 265, 284, 660
Lenin, Vladimir Ilici 171, 558
Lessius, Leonhard 240
Lévy-Bruhl, Lucien 27, 65, 285, 538, 661
Lippmann, Eduard Oskar von 258, 661
Lü Bu We 188, 661, 668
Lullius, Raymundus 51, 647
Luria, Isaac 410
Luther, Martin 94, 196, 228, 280, 396

M

Macrobius 139, 661
Maier, Michael 42, 51, 67, 68, 69, 77, 113, 118, 119, 122, 259, 261, 655, 661
Maitland, Edward 41, 661
Mangetus, J.J. 43, 70, 71, 108, 111, 646
Mani 19, 122, 133, 660
Marx, Karl 171
Maslama Al-Madjiriti 257
Maudgalyâyana 597
Mauss, Marcel 65, 656
Mead, G.R.S. 69, 89, 93, 258, 661
Meier, C.A. 522, 661
Melchior Cibinensis 273
Meyer, Wilhelm 50, 661
Milton, John 343, 345, 346, 347
Mohamed 520
Monoimus 294
Moret, Alexandre 137, 662
Müller, Max 563, 623, 651, 665
Mylius, Johann Daniel 42, 51, 109, 110, 113, 114, 259, 260, 261, 662

N

Nabucodonosor 133
Nelken, Jan 522, 662
Neumann, Erich 326, 662
Nielsen, Christian Detlef 137, 662
Nietzsche, Friedrich 40, 65, 103, 105, 201, 347, 528, 540, 582, 590, 654, 662
Ninck, Martin 27, 40, 662
Norden, Eduard 137, 662
Nukariya Kaiten 573, 574, 576

O

Ochwia Biano, indian pueblo 349
Ohasama Shuej/Ohazama Shuei 572, 574, 575, 662
Olympiodor 113, 254
Onians, R. 273, 662
Opicinus de Canistris 50, 651, 662, 665
Origene 49, 129, 163, 164, 207, 258, 520, 603, 662
Orthelius 108, 118, 646, 648
Ostanes 109, 113, 261, 266
Otto, Rudolf 16, 514, 574, 575, 662

P

Pan Shan 576
Pantheus, Johann August 51, 662
Paracelsus 266

Pauli, Wolfgang 320, 658, 659, 662
Pavel, Sf. 18, 37, 103, 129, 137, 162, 174, 217, 229, 309, 374, 385, 437, 444, 464, 465, 501, 581, 611
Pearcy, Henry Reubelt 18, 663
Percival, Milton O. 590, 663
Pererius, Benedictus 29, 31, 32, 663
Peucer, Caspar 32, 663
Picinellus, Philippus 300, 663
Pindar 273
Pitra, Giovanni Battista 121, 663, 664
Pius al XII-lea, Papă 192, 348, 663
Platon 41, 50, 67, 68, 70, 82, 85, 117, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 188, 199, 261, 268, 513, 552, 663
Pliniu 65
Plutarh 105, 137, 257, 262
Popelin, Claudius 56, 663
Porphyrius 148
Portmann, Adolf 325, 663
Post, Lauren van der 270, 272
Preisigke, Friedrich 136, 664
Preuschen, Erwin 95, 664
Priscillianus 196
Proclus 147
Przywara, Erich 191, 664
Psellus, Michael 191, 664
Pythagora 50, 438

R

Rabanus Maurus 264
Rahner, Hugo 135, 664
Ramakrishna 564, 613, 617, 618, 620, 664
Ramana Maharshi din Tiruvannamalai, Shri 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 622
Reitzenstein, Richard 69, 257, 664
Reni, Guido 252
Reusner, Hieronymus 42, 51, 78, 122, 258, 664
Rhines, J.B. 626
Ripley, George 260, 262, 664
Romanus de Theophania 121, 664
Roscher, W.H. 664
Rosenkreutz, Christian (Johann Valentin Andreae) 664
Rossi, Giovanni Battista 314, 664
Rousseau, Jean Jacques 568
Rüf, Elisabeth 4
Rulandus, Martin 254, 261
Rupert, stareț în Deutz 121
Rupescissa, Joannes de 119, 120, 657, 665
Ruska, Julius 42, 68, 113, 121, 346, 470, 531, 665, 667
Ruysbroeck, John 580, 665

S

Salomon, Richard 50, 112, 651, 662, 665
Salzer, Anselm 87, 665
Saul 270, 363
Schärf, Riwkah 191, 208, 270, 658, 665
Scheler, Max 551
Schelling, F.W.J. von 274
Scheuchzer, Johann Jakob 424
Schiller, Friedrich 143
Schnitzer, Manuel, v. Fromer, J.
Scholem, Gershom 410, 665
Scholz, Heinrich 18, 665
Schopenhauer, Arthur 102, 188, 513, 582, 590, 666
Schultz, J.H. 187, 570, 666
Schultz, Wolfgang 666
Scott, Walter 41, 65, 116, 118, 235, 261, 652, 666
Secundus 50
Seler, Eduard 251, 256, 649, 666
Sen-nezem 256
Sendivogius, Michael 68, 111, 285, 646
Senior (Zadith filius Hamuel) 71, 122
Seuse, Heinrich 354
Shaw, G. Bernard 37, 49, 666
Sigismund von Seon 266, 666
Silberer, Herbert 38, 666
Simon Magul 264, 265, 266
Socrate 85, 175, 636
Sosnoski, Theodor von 193
Spielrein, Sabina 522, 666

Steiner, Rudolf 563
Stern, Ludwig 314, 666
Stöckli, Pater Alban O. M. Cap. 348, 350, 351, 354, 355, 610, 660, 666
Strack, H.L. – Billerbeck, P. 235, 666
Strauss, David Friedrich 173, 174
Suzuki, Daisetz Teitaro 541, 561, 572, 573, 583, 667
Swedenborg 553, 575
Sylvester al II-lea, Papă 269

T

Taylor, F. Sherwood 667
Taylor, Thomas 147, 663
Tertullian 78, 163, 165, 280, 385, 391, 444, 479, 514, 520, 667
Theodor din Mopsueste 246, 667
Theophrast 294
Thoma din Aquino, Sf. 70, 121, 207, 217, 240
Thorndike, Lynn 269, 667
Thutmosis 153
Tonquédec, Joseph de 184, 667
Trithemius von Spannheim 266, 666

V

Valentinus (gnostic) 50, 186, 309

W

Waite, Arthur Edward 124, 667
Wernher von Niederrhein 87
White, P. Victor O.P. 207, 217, 329, 331, 342, 667
Wickhoff, Franz 314, 668
Wiederkehr, Karl 192, 668
Wilhelm, Richard 123, 556, 623, 624, 630, 631, 632, 638, 641, 656, 657, 659, 661
Wolff, Toni 38, 668
Wölflin, Heinrich 350
Woodroffe, Sir John, v. Avalon Arthur
Woolley, Sir Leonard 243, 668

Y

Yvo Carnotensis, episcop de Chartres 233

Z

Zander, Leonie 4
Zarathustra 19, 40, 103, 582, 590, 591, 592, 662
Zeller, Edouard 50, 88, 118, 668
Zimmer, Heinrich 51, 354, 594, 612, 613, 620, 622, 668
Zosimos din Panopolis/Rosinus 6, 68, 71, 86, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 122, 227, 236, 241, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 269, 273, 274, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 308, 645, 659

INDICE DE MATERII

A

Abaissement du niveau mental 523, 538, 554, 555
Abel 194, 242, 243, 421, 423, 429, 430, 435, 436, 440, 442, 452
Abraham 242, 243, 668
Actus Vercellenses 317
Adad (babil.) 133, 134
Adam 48, 70, 71, 75, 76, 122, 123, 262, 303, 337, 402, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 429, 431, 435, 444, 457, 472
Adam Kadmon 70
Ādhibuddha, doctrina 596
Adonis 123, 124, 256, 417, 418, 473, 654
Adonis, naşterea din copac a lui 123
Aer 35, 78, 117, 123, 141, 143, 186, 237, 346, 361, 410, 459, 496
Afect, afectiv, afectivitate 18, 29, 55, 56, 60, 172, 184, 196, 299, 353, 395, 424, 436, 446, 481, 483, 550, 580, 625
Agathodaimon 207
Agnosticism 483
Agricultură, agricultori 284, 421
Ahamkāra 615, 618, 619
Ahriman 195, 197, 344, 403
Ahuramazda 195, 198, 403
Aion 54, 91, 92, 100, 159, 252, 258, 265, 303, 307, 310, 314, 326, 414, 473, 482, 535, 654, 657
Alb 61, 82, 124, 207, 258, 267, 271, 272, 296, 489, 556, 557, 613
Albastru 82, 84, 85, 87, 88, 89, 119, 120, 210, 537, 595, 602
Albedo 135
Albedo alchimic 272
Alchimie 51, 81, 110, 116, 120, 122, 135, 191, 206, 210, 212, 232, 233, 253, 259, 261, 264, 265, 266, 273, 274, 292, 297, 309, 318, 326, 346, 453, 485, 499, 542
  „Fiii înţelepciunii" 120
  alchimic 51, 76, 77, 109, 117, 122, 124, 187, 252, 253, 254, 257, 258, 262, 264, 266, 272, 273, 293, 309, 319, 325, 338, 345, 346, 529, 535, 631, 645, 670
  opus magnum 326
Alchimişti 68, 120, 139, 142, 198, 235, 252, 254, 257, 262, 264, 273, 285
Alegorie, alegorism, alegoric 49, 50, 70, 87, 102, 120, 121, 124, 175, 196, 227, 253, 266, 283, 339, 469, 496, 597, 605, 610
Aljira 523
Allah 335
Allegoriae sapientum: supra librum Turbae (Theatr. Chem.) 646, 647
Also sprach Zarathustra/Aşa grăit-a Zarathustra 40, 103, 662
Altar, altus 66, 94, 229, 230, 232, 234, 237, 239, 240, 243, 244, 254, 255, 277, 298, 306, 417, 467, 485, 596, 606, 650
ἀμερές – μεριστόν, v. Indivizibil–Divizibil

America 219, 553
Amintire 99, 123, 187, 199, 239, 403, 457, 550, 570, 599, 601
pierdere a a. 187
Amitâbha (v. şi Buddha-Amitâbha)
Amitâyurdhyâna-Sûtra 535
Amnaël, înger
Amoc 27
Amogha-Siddhi 556
Amplificare (psih.) 310, 499
ἀνάγκη v. Constrângere
Analiză, analişti (v. şi medic-pacient; cazuistică; Freud; psihanaliză; psihologie analitică, psihoterapie)
Anatemă 217
Anâtman 611
Anatomi 325, 339
Androgin, androgenie (v. şi Sexualitate dublă; Hemafrodit) 41, 355, 479
Angoasă 95, 550, 555
Anima (în psihologia jungiană) 43, 44, 55, 79, 91, 264, 338
Anima media natura 68, 110
Anima mundi 68, 69, 82, 110, 116, 118, 122, 147, 199, 469, 507
Anima naturaliter christiana 514
Anima rationalis 511
Anima vitalis 261
Anima, – arhetip al 182
Animal (e), animalier, regnul animal 15, 25, 46, 47, 72, 81, 83, 100, 117, 126, 135, 154, 176, 187, 196, 229, 243, 259, 271, 285, 294, 302, 325, 381, 402, 411, 412, 422, 424, 433, 445, 452, 477, 641
Animalia, animalic 187, 381, 412, 467, 548, 550
Animism 100
Animus 43, 207, 264, 659
Animus, anima şi corpus 264
Anotimpuri 66, 81, 82, 83, 85, 176
Anthropos/Ανθρωπος (v. şi Protanthropos; Om primordial)
Antichitate/lumea antică 39, 45, 82, 93, 98, 100, 105, 107, 113, 116, 123, 124, 150, 161, 195, 227, 233, 250, 255, 284, 293, 294, 340, 344, 399, 450, 460, 472, 473, 493, 542, 564, 582
Antichrist 138, 193, 195, 442, 462, 463, 464, 465, 478, 482, 489, 520
Antropofagie 249
Antropomorf, antropomorfism 102, 161, 172, 181, 206, 231, 274, 277, 391, 401
Antroposofie, antroposofic 563, 564, 565
Anu 133, 134, 135
Apă 90, 97, 109, 110, 117, 122, 141, 233, 234, 235, 236, 241, 260, 262, 264, 265, 267, 268, 271, 272
ca rouă 121
de botez 120
divină/hydor theion/υδωρ θειον 110, 120
eternă, v. aqua permanens
salvatoare 260
Apa vieţii/aqua vitae 234, 260, 264
Apercepţie 518, 522
Aphorismi Basiliani (Theatr. chem.) 51, 70, 76, 108, 113, 647
Apocalipsă, apocaliptic 233, 241, 441, 442, 461, 465, 466, 468, 470, 471, 473, 474, 477, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 488, 489, 492, 670
Apocrife canonice, v. *Biblie – Vechiul Testament*
Apokatastasis 294
Apollo 469, 471
Apostoli, cei doisprezece ucenici 156, 162, 174, 306, 464, 477
Apoteoză 122, 325
Apotropäum, apotropaic 104, 189, 395
Aqua (v. şi Apă)
coelestis 259
doctrinae 603
mercurialis 262
permanens 110, 120, 121, 122, 235, 260, 262, 264, 308
Aquarius 477, 482
Arabi, arabic, Arabia 42, 76, 112, 121, 124, 236, 258, 269, 669

Aramă 260, 270
Argentum vivum, v. Mercur
Argint 121, 260
Arhetip, arhetipal 5, 64, 65, 66, 74, 84, 106, 107, 108, 124, 131, 132, 138, 150, 151, 152, 153, 155, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 188, 208, 215, 295, 315, 338, 344, 345, 346, 355, 427, 439, 479, 500
Arianic, arianismus 151, 169, 173
Arie, epoca lui 134
Aripi, înaripat 137, 187, 454, 456
Armenia, armeni 233
Armonie 81, 82, 88, 89, 98, 108, 125, 143, 146, 148, 151, 199, 254, 312, 487, 599, 609, 615
Ars chemica 42, 260, 266, 645
Artă, artiști 77, 121, 261, 269, 274, 296, 297, 342, 350, 381, 477, 592, 628
Artis auriferae 70, 259, 645, 664, 667
Arupaloka 522
Asasel 451, 452, 456
Ascet, ascetism/asceză 38, 39, 44, 517, 525
Asia Mică/Asia de sud-vest 150, 415
Asimilare 14, 76, 77, 92, 175, 334, 350, 487, 518
Asistență spirituală 380, 382, 383, 384, 385
Assumptio, v. Înălțarea Mariei la cer
Astrologie 29, 195, 261, 288, 442, 472, 477, 478, 519, 628, 629, 638, 650, 663
Astronomie 100, 195, 261
Atalanta fugiens, v. Maier, Michael
Ateism 34, 214
Athos, Muntele 266
Ātman 567, 611, 615, 618, 619
Atom 72, 325, 338
Attica, attic 267
Aur de Jâmbûnada 599
Aur, aurit 68, 69, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 119, 120, 122, 206, 263, 269, 270, 478, 594, 598, 599, 601, 602, 603, 635
Aurea hora/Aurora consurgens (Art. aurif.) 42, 69, 70, 71, 72, 110, 111, 112, 113, 119, 121, 122, 123, 258, 261, 267, 645, 652, 654, 667
Auriu (aur) 85
Australian 523
Autogene training 570, 666
Autogenes (născut din sine) 50
αὐτόν – ἕτερον/acelaşi-celălalt 144
Autosalvare 514
Avatar 613
Avidya 517
Avion (în vis) 66
Axioma Mariei Profetesa 142, 218
Ayîk 155
Azteci, aztec 249, 250, 251, 299, 666

B

Baal 258
Babilon, babilonic (oraş) 5, 26, 132, 133, 134, 135, 417, 476, 477
Bahai, secta 564
Balder 473
Banyan, copac 604
Barbar, barbarie 340, 375, 571
Barbelo/barbelioți 110, 211, 246, 294, 453
Bardo Thödol, partea a II-a:Chönyid Bardo 544, 549, 550, 551, 556, 557
Bardo Thödol, partea a III-a: Sidpa Bardo 544, 549, 550, 551, 553, 554
Bardo Thödol, partea I: Cikhai Bardo 544, 549
Bardo Thödol, starea Bardo/existența Bardo/viața Bardo 423, 553, 557
Bardo Thödol/Cartea tibetană a morților 423, 505, 544, 545, 546, 547, 549, 553, 557, 558, 559, 560, 590
Barhut 594
Basm 211, 218, 485, 578, 609, 637
Băiat, divin 137
Bărbat şi femeie (v. şi Hemafrodit)
Bărbat, virilitate 43, 69, 91, 110, 215, 265, 425, 427, 488, 509, 549, 559, 575

Bărbat–femeie 110
Bărbier/ξυρουργός 255–257
Bătrân (v. și Senex)
Bătrân, bătrânețe 48, 51, 52, 143, 176, 270, 271, 580
Behemoth 456
Bel 133, 134
Belzebut 125, 320
Benedictio fontis 121, 295, 455
Berbec 298, 299, 468, 489
Beya, v. Gabricus
Bi (chinez.) 636
Biblia de la Zürich 228, 306, 324
Biblia lui Luther 228, 280, 670
Biblia, Ieremia 110
Biblia, Isaia 153, 234, 299
Biblia, Maleahi 137, 230
Biblia, Psalmi 31, 94, 462
Biblia, Regi 269, 389, 417
Biblie, Daniel 109, 451, 453
Biblie, Iezechiel 94, 234, 314, 412, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 466, 467, 479
Biblie, Zaharia 401
Biblie/Scriptură 31, 94, 121, 164, 169, 234, 393, 403, 420, 435, 436, 670, 671
Bibliotheca chemica curiosa 43, 266, 646, 654, 664, 667
Bidimensional/bidimensionalitate 140, 141, 142, 143, 153
Binarius 75, 76, 86, 87, 139, 195, 198
Bine și rău/bonum et malum 201
Biologie, biologic 170, 177, 331, 332, 338, 359, 360, 361, 550, 591
Biserica anglicană 205
Biserica catolică, catolicism 17, 18, 32, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 49, 57, 58, 63, 74, 75, 76, 88, 121, 137, 165, 166, 167, 184, 205, 213, 214, 227, 233, 236, 238, 297, 300, 336, 342, 344, 364, 365, 366, 367, 368, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 443, 492, 494, 496, 497, 557, 558, 564, 565, 570
Biserica protestantă, protestantism 18, 33, 34, 37, 39, 40, 41
Biserica S. Clemente, Roma 314
Biserica St. Felix, Nola 314
Biserică 17, 18, 29, 32, 33, 34, 37, 60, 62, 77, 105, 110, 162, 166, 179, 192, 306, 353, 365, 369, 478, 496, 514, 563
Biserică, schisma din 33, 448
Bizanț, bizantin 121, 245
Boală, bolnav 20, 93, 126, 143, 196, 215, 325, 331, 333, 348, 360, 361, 362, 363, 364, 372, 373, 376, 377, 404, 466, 508, 517, 523, 536, 550, 555, 586
Boddhisattva (v. și Dhyâni) 597, 600, 601, 609
Bodhi 573
Bolnav psihic 331
Bolșevism, bolșevist 25, 368, 372
Bomba atomică 482, 492, 495, 512
Bonum-malum, v. Bine și rău
Borobudur 594
Botez 120, 121, 123, 159, 162, 166, 247, 296, 309, 446, 455, 542
Bou 72, 256, 583
Brahma, brahman 355, 451, 580
Budaitate 546, 577
Buddha 19, 83, 438, 451, 514, 515, 535, 546, 547, 557, 559, 572, 573, 574, 576, 578, 583, 584, 586, 596, 597, 599, 600, 601, 603, 604, 608, 609, 610, 611, 613, 671
Buddha Amitâyus 600, 601
Buddha Tathâgata 599, 600, 603
Budism mahâyâna 648
Budism theist 596
Budism tibetan (v. și Lamaism; Mandala) 96, 281, 512
Budism, budist 19, 83, 129, 188, 237, 368, 513, 515, 545, 557, 573, 576, 589, 596, 611
Bythos 165

C

Cabbala 410
Cabir 85, 88, 142, 185, 186, 269

Caduceul lui esculap 117
Cain 194, 402, 421, 423, 429, 430, 442, 452
Cal 476, 477
Calendar 84, 86, 89
Calendar bisericesc 85
Calități, cele patru 51
Calvinism (v. și protestantism) 32
Cana, nunta din 153
Canaan, canaaneic 243
Cap de aur 269
Cap/țeastă/craniu (v. și decapitare; scalpare) 88, 93, 254, 256, 269, 270, 272, 273, 337, 341, 469, 592
Carcinom imaginar, omul cu 20, 22, 23, 25, 26, 34, 35
Carne (v. și corp) 44, 186, 229, 254, 255, 259, 267, 296, 349, 555
Cartea egipteană a morților 545
Cartea lui Enoh 451, 459
Cartea lui Enoh 451, 459
Cartea lui Iov 208, 394, 395, 403, 414, 415, 433
Cartea tibetană a marii eliberări 507
Cartea tibetană a morților 527, 545, 590
Catolicism 41, 44, 497, 565
Catolicism, biserica catolică v. Biserica catolică
Causa instrumentalis 17
Causa ministerialis 17, 240
Cauzalism 360
Cazuistică 206, 574, 641
Călugăr zen 583, 584, 589, 613
Călugăr, monahism 29, 31, 33, 372, 525, 573
Căsnicie 423, 424, 425
Câine 135, 210, 583, 588
Cântarea cântărilor 94, 417, 490
Ceas (în vis) 66, 80, 82, 83
Ceas al universului /cosmic) 66, 81, 88, 90, 97, 115, 124
Cedrii din Liban 416
Cenușă 268, 406, 411
Cer 78, 84, 86, 97, 109, 120, 123, 124, 137, 159, 162, 164, 191, 192, 194, 239, 266, 295, 307, 346, 351, 403, 417, 418, 421, 440, 452, 456, 457, 468, 469, 470, 473, 478, 479, 489, 490, 508, 528
Cerc, circular, simbolism al 50, 53, 66, 69, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 97, 108, 115, 122, 144, 148, 173, 176, 237, 264, 271, 288, 304, 306, 310, 350, 354, 610
Châkra 567
Chandogya upanishad 536
Chimie, chimic 42, 51, 71, 112, 113, 116, 120, 121, 122, 206, 260, 326, 359, 361, 482, 492, 646, 650, 654
Chin 254, 299, 555
China, chinezesc 81, 123, 219, 273, 285, 354, 478, 524, 528, 537, 570, 573, 575, 580, 586, 596, 603, 621, 624, 629, 630, 633, 634, 643
Chiparos 416, 417
Chivotului legământului 469
Christian science 565
Christos (v. și Iisus) 5, 18, 32, 49, 70, 74, 76, 83, 87, 97, 105, 106, 107, 110, 113, 118, 137, 149, 155, 156, 159, 160, 162, 164, 165, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 204, 206, 207, 208, 212, 216, 228, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 257, 259, 260, 262, 263, 266, 277, 280, 281, 283, 284, 290, 293, 299, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 318, 322, 323, 324, 340, 344, 345, 355, 368, 369, 371, 372, 389, 390, 426, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444
Christos ca arhetip 173
Chymische hochzeit, v. Rosencrantz, christian
Cintâmani 598, 599, 603
Circulus quadratus 80
Circumambulatio 237

Citrinitas 72
Clarvăzător 40, 481, 482, 613
Cler, cleric v. și preot 33, 56, 205, 382, 384, 385, 386
Clorofilă 117
Coborâre/descensus/καταβασις 33, 69, 119, 121, 156, 194, 245, 247, 469, 542, 544, 557, 559, 606
Cocoș 267, 371
Cod moral 413
Codex Bezae 305, 464, 491, 651
Codex Brucianus 50, 72, 649, 651
Codex Germanicus Monacensis 42, 51, 651
Codex Heidelbergensis 50, 651
Codex Laurentianus 42
Codex Marcianus 252, 257, 651
Codex Palatinus Latinus 50, 651
Codex Parisinus Graecus 42, 652
Codex Rhenovacensis 70, 652
Codex Vaticanus Graecus 42
Cogitatio, v. Gândire
Coincidentia oppositorum, v. Unirea contrariilor
Colectiv, colectivități (v. și individ; inconștient) 24, 25, 40, 41, 64, 96, 142, 171, 175, 202, 273, 307, 376, 380, 392, 474, 492, 496, 517, 535, 536, 539, 553, 560, 571, 609, 610
Colomba spiritus sancti (v. și Porumbel) 89
Comma ioanneum 159
Commemoratio (în liturghie) 238
Commixtio (în liturghie) 241, 245, 246, 247
Communio (în liturghie)/comuniune 228, 246, 251, 297, 468
Compensare, compensator 34, 91, 172, 178, 184, 212, 215, 320, 322, 325, 385, 405, 429, 451, 466, 473, 476, 481, 511, 520, 521, 522, 523, 524, 529, 530, 533, 536, 540, 546, 586, 610, 620
Complementar, complementaritate 34, 53, 178, 586
Complex 23, 25, 35, 92, 108, 172, 184, 392, 528, 552, 553, 630
Complexio oppositorum, v. Unirea contrariilor
Complexul oedip 549
Comunism 171, 459
Comunitate 172, 176, 180, 200, 233, 239, 277, 278, 303, 306, 620
Comuniune, v. Communio
Concepție imaculată/conceptio immaculata 59, 344, 428, 460
Conceptio immaculata, v. Concepție imaculată
Conciliu de la Lateran 217
Conciliul de la Niceea 164
Conciliul din Trident 167, 240
Concupiscentia 596
Confesiune/spovedanie 18, 33, 57, 58, 59, 62, 63, 213, 254, 382, 384, 564, 565, 570
Conflict 21, 35, 45, 57, 88, 91, 96, 101, 143, 154, 195, 196, 197, 203, 220, 285, 289, 294, 321, 393, 412, 435, 447, 485, 486, 491, 512, 521, 565, 566, 615
Confucianism, confucianist 19, 368, 573, 625, 630, 636
Coniunctio 69, 436, 474, 485, 486
Conjuncție 87, 471, 475
Conștiență (Bewußtheit) 19, 23, 25, 35, 36, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 60, 63, 67, 91, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 130, 138, 144, 148, 151, 157, 169, 170, 172, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 213, 215, 219, 220, 247, 274, 286, 287, 289, 292, 293, 294, 297, 303, 306, 310, 325, 326, 334, 344, 346, 369, 375, 381, 391, 400, 401, 404, 407, 410, 415, 422, 426, 432, 433, 434, 446, 447, 450, 453, 454, 459, 464, 465, 467, 473, 487, 491, 499, 500, 513, 516, 517, 520, 521
Conștientizare 179, 182, 215, 219, 286, 289, 292, 293, 294, 303, 310, 311, 410, 432, 473, 491, 516, 534, 549, 550, 558

Conştiinţa lui Dumnezeu 479
Conştiinţă 16, 18, 22, 23, 24, 25, 27, 34, 35, 36, 39, 44, 54, 61, 62, 63, 74, 83, 99, 100, 101, 102, 113, 185, 186, 197, 204, 209, 213, 214, 221, 250, 273, 278, 286, 287, 288, 289, 293, 294, 299, 307, 310, 311, 319, 321, 323, 325, 327, 346, 352, 363, 369, 376, 377, 381, 390, 391, 415, 424, 434, 445, 451, 452, 458, 471, 472, 473, 474, 475, 479, 481, 485, 491, 499, 501, 511, 512, 516, 517, 519, 521, 533, 536, 537, 547, 557, 570, 571, 579, 580, 581, 584, 585, 586, 587, 591, 597, 599, 604, 606, 619, 623, 626
Conştiinţă morală 63, 204, 287
Conştiinţă, scindare a c. 321, 501
Consacrare pubertară 215
Consacrare virilă 215
Consacrare, v. Consecratio
Consecratio 228, 231, 246
Consignatio (în liturghie) 245, 247
Consilium coniugii (ars chem.) 260, 266, 645, 646
Constelaţii (v. şi stea) 83, 195, 306, 310
Constrângere/ἀνάγκη 179, 203, 289, 368, 565, 615
Contemplaţie, contemplativ 83, 231, 313, 351, 475, 490, 530, 537, 548, 600, 606, 607, 611, 620
Contrarii/perechi de contrarii 40, 93, 108, 110, 142, 145, 146, 147, 189, 195, 217, 219, 315, 318, 460, 485, 487, 499, 527, 568, 603
Copac, copaci 72, 100, 123, 271, 379, 417, 422, 496, 528, 531, 572, 576, 580, 598, 599, 600, 603, 604, 613
Copil, copilărie (v. şi băiat) 44, 90, 95, 137, 153, 176, 187, 203, 204, 205, 222, 256, 258, 295, 306, 307, 376, 386, 419, 428, 432, 436, 441, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 485, 488, 489, 490, 494, 498, 499, 509, 510, 570, 606
Copilul divin 472, 473, 499
Copilul erou (v. şi copilul divin) 485
Corinteni 159, 160, 162, 227, 309, 446, 477
Corn, încornorat/cornutus 75, 87, 198, 199, 271, 299, 468, 475
Coroana de spini 298
Corp subtil 20, 120
Corp/carne/trup (v. şi somatic; corp subtil) 20, 21, 22, 41, 42, 43, 78, 86, 87, 88, 93, 124, 141, 144, 147, 148, 152, 154, 156, 233, 244, 247, 260, 261, 262, 266, 267, 268, 271, 272, 306, 308, 325, 361, 404, 517, 552, 566, 596, 619
Corpus 152
Corpus (v. şi corp) 42, 264, 285
Corpus glorificatum 113, 122, 233
Corpus hermeticum/literatură hermetică 41, 42, 65, 109, 116, 122, 235
Corpus imperfectum 232, 233, 240
Corpus mysticum 76, 87, 176, 239, 248, 278
Corpus perfectum 233
Corpus spirituale 237
Corpus volatile 237
Cosmogonie, cosmogonic (v. şi univers; creaţie) 155, 168, 345, 417
Creaţie 73, 124, 139, 143, 145, 155, 163, 164, 190, 193, 195, 198, 217, 258, 378, 415, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 433, 442, 461
Creatio ex nihilo (v. şi facere) 435
Creator (v. şi Dumnezeu) 61, 68, 72, 73, 154, 265, 293, 294, 300, 301, 315, 401, 402, 406, 414, 421, 434, 445, 448, 458, 547, 623
Credinţă 16, 17, 18, 19, 26, 30, 31, 32, 34, 35, 44, 49, 57, 58, 60, 107, 124, 125, 129, 130, 155, 166, 171, 173, 174, 199, 213, 214, 221, 222, 227, 239, 276, 277, 279, 280, 312, 322, 336, 340, 346, 349, 363, 365, 368, 374, 382, 389, 390, 397, 407, 419, 420, 425, 446, 449, 480, 483, 500, 508, 509, 512, 514, 528, 532, 533, 554, 558, 564, 565, 566, 567, 568, 580, 582, 588, 591, 604, 625

Credo, Crezul 136, 163, 167, 222
Creștinism, creștin 33, 34, 39, 59, 115, 116, 131, 137, 150, 153, 155, 157, 161, 172, 197, 202, 208, 212, 227, 234, 251, 252, 260, 281, 300, 303, 318, 322, 326, 344, 375, 378, 443, 447, 457, 459, 463, 465, 472, 473, 475, 478, 484, 486, 497, 564, 571, 575, 590
Criminalitate, criminal 25, 420, 488
Cristal 86, 87, 293, 424, 456, 467, 478, 479, 601
Critias (v. și Platon) 147, 148, 663
Cronos 258
Cruce (v. și moartea pe cruce a lui Christos) 50, 59, 78, 89, 97, 191, 199, 200, 232, 246, 257, 280, 299, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 323, 438, 447, 448, 455, 460, 610
Crucifix 204
Cuaternitate 50, 51, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 87, 97, 191, 192, 196, 201, 217, 245, 313, 451, 454
Culoare 82, 84, 85, 86, 267, 602
Cult al morților/obiceiuri funerare 558
Cult/act cultic 33, 39, 51, 150, 274
Cultura maya în Mexic 434
Cultură 154, 282, 341, 349, 510, 549, 615, 632, 634
Cunoaștere 73, 100, 130, 167, 168, 180, 181, 202, 222, 274, 280, 287, 319, 333, 338, 339, 341, 342, 363, 381, 390, 394, 395, 398, 410, 419, 426, 428, 431, 433, 434, 437, 446, 447, 481, 483, 510, 512, 513, 524, 529, 537, 547, 548, 551, 563, 581, 603, 611, 616, 618, 620
Cunoaștere de sine 168, 302, 305, 449, 529, 536, 629, 630
Cunoașterea lui Dumnezeu 167, 168, 398, 419, 447, 449, 481, 483
Cutremurare 279, 413, 617, 619
Cuvânt, cuvinte 23, 163, 240, 305, 312, 317, 321, 390, 417
Cuvinte izolate ale Domnului/Logion-ul lui Iisus 219, 290, 305
Cvadrat, cvadratic/pătrat 50, 66, 67, 69, 80, 81, 82, 87, 88, 90, 91, 96, 97, 108, 114, 115, 140, 151, 188, 206, 306, 478, 485
Cvadratura cercului 88, 108
Cybele 19, 256, 476
Cosmos (v. și Univers) 68, 77, 82, 97, 113, 115, 121, 177, 191, 264, 273, 318, 467, 566

D

Daimon 352, 636
Daimon/δαιμων (v. și Demon) 352, 636
Damasc 283, 363, 371, 374
Dans/dansator 27, 306, 310, 519, 595, 615
David 270, 399, 400, 403, 411, 417
De alchemiae difficultatibus 647
De duello animi cum corpore, v. Dorneus
Dealbatio 72
Decapitare 93, 267
Deipnon/δειπνον 229, 230, 255
δεισιδαιμονια v. Frica de Dumnezeu
Delir de grandoare 528
Demiurg 69, 70, 73, 83, 93, 102, 117, 133, 140, 144, 149, 194, 400
Demon 30, 32, 154, 195, 254, 671
Descensus 33, 119, 121, 122
Descensus, v. Coborâre
Desene rupestre 354
Destin 26, 61, 205, 268, 272, 307, 336, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 453, 463, 483, 486, 491, 554, 590, 609, 622
Determinism 289
Deus absconditus 196, 217, 264
Dhâtu-kâya 599
Dhyâna 535, 596, 607
Dhyâni 596, 597
Dhyâni ale lui Bodhisattva/cele cinci d. ale lui Buddha 596, 597
Diabolus (v. și Diavol) 32, 75, 195, 196, 209
Diagnostic 20, 30, 34, 348, 481, 624
Diamant 123, 206, 598, 601

Diavol 29, 57, 62, 74, 75, 76, 109, 125, 189, 191, 193, 194, 197, 198, 345, 346, 419, 442, 519
Dikh 414
δικη (v. şi Dreptate) 414
Dionysos, dionisiac 40, 41, 103, 157, 259, 283, 284, 294, 417, 434, 590
Disociere 205, 209, 213, 220, 321, 459, 463, 465
Divinul 156
Divizibil 144, 145
Docetism 311, 313
Doctrina Bisericii 278, 307, 458
Doctrina mântuirii/salvării 133, 442
Doctrina orfico-pitagoreică 564
Dovada existenţei lui Dumnezeu 551
Dragon 61, 257, 258, 262, 296, 308, 603
Dreapta 83, 139, 162, 166, 237, 245, 312, 315, 316, 317, 324, 337, 397, 409
Dreptate 37, 62, 97, 99, 117, 134, 152, 161, 202, 204, 263, 283, 288, 364, 368, 369, 370, 372, 382, 389, 391, 396, 397, 404, 406, 407, 408, 440, 447, 449, 451, 456, 457, 482, 497, 500, 525, 532, 545, 559, 576, 614
Drum 82, 94, 107, 118, 130, 200, 305, 326, 368, 376, 429, 434, 491, 533, 565, 566, 604, 613
δρώμενον (ceea ce e arătat) 179
Dsin (chinez.) 637
Dualism 190, 194, 208, 322, 422, 531
Dualitate 86, 89, 183, 196, 280, 288, 530
Dud 417
Duhul Sfânt 5, 89, 109, 118, 134, 136, 151, 152, 153, 156, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 197, 199, 204, 207, 208, 216, 308, 418, 437, 443, 444, 460, 461, 463, 488, 494
Dumnezeire 166, 183, 236, 351, 438, 547, 580, 611
Dumnezeu 6, 17, 18, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 57, 60, 62, 63, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 114, 117, 126, 136, 139, 150, 153, 154, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 203, 208, 211, 212, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 229, 230, 231, 235, 241, 243, 244, 246, 248, 253, 258, 261, 263, 264, 265, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 291, 292, 294, 295, 299, 300, 301, 303, 305, 309, 312

E

Ea (babil.) 133
Ecclesia, v. Biserică
Efes 150, 344, 466, 482
Efeseni 160, 581, 611
Egipt, egiptean, vechi egiptean 72, 115, 135, 136, 137, 148, 150, 152, 153, 154, 160, 161, 169, 181, 215, 257, 270, 272, 320, 326, 344, 412, 426, 427, 431, 435, 493, 544, 545, 549, 558
Ego 54, 103, 538, 615
Egoism 26, 286, 289, 290, 291, 292, 373
Eidola 552
Electron 208
Elemente 39, 64, 69, 70, 71, 78, 79, 85, 86, 88, 89, 96, 141, 143, 144, 147, 148, 153, 188, 210, 269, 453, 564, 599
Elenismus, elenistic 121, 137, 438, 564
Elevaţie (în Liturghie) 237, 242, 296
Elihu 397
Elixir 42, 122
Elohim 402, 423
Emanaţie 165, 426
Embolism 244
Emoţie (v. şi Afect, Sentiment) 27, 30, 619
Empireum, v. Cer
Empirism psihologic 102, 610
Empirism, empirişti, empirist (v. şi Experienţă) 14, 15, 16, 65, 77, 102, 113, 125, 156, 170, 177, 178, 210, 211,

212, 216, 276, 287, 293, 295, 304, 307, 311, 327, 334, 337, 338, 339, 341, 342, 437, 438, 444, 484, 485, 490, 491, 498, 500, 610
εν το παν (v. și Unul)
Energie 509
Enoh 451, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 466, 478
Ens Absolutum 335
Entelehie, v. Sine
Eon, v. Aion
Epicleză (în Liturghie) 238
Epifanie, v. Christos
επιουσιος 520
ἐπιστήμη v. Înțelegere
Epistola I a lui Clement 160
Epistola a II-a a lui Clement 162
Epistola către Efeseni 160
Epistola către evrei 137
Epistola către Galateeni 581, 611
Epistolele lui Pavel 170
Epistolelele lui Ioan 465, 480, 484
Eranos, Congresul 129
Ereditate 64, 124, 360, 423, 552
Eremit/pustnic 349
Erezie, eretic 32, 76, 77, 80, 111, 116, 169, 198, 208, 234, 266, 339, 345, 353, 354, 463, 465, 466, 514, 536
Ermetism, ermetic 41, 67, 111, 198, 235, 253, 485, 499
Eros 425
Erou 26, 135, 175, 176, 178, 256, 257, 346, 414, 436, 457, 460, 485, 634
Esau 430
Escatologie 436, 437, 438, 470, 557, 559
Esculap 117
État prélogique 538
Eter 186, 192
Etică (v. și Morală) 103, 201, 286, 608
Etiologie, etiologic 301, 342, 360
Etnolog, etnologie 19, 247, 249, 538
Eu (v. și Ego) 113, 178, 228, 289, 307, 311, 323, 472, 516, 517, 538, 540, 555, 577, 589, 615, 617, 618
Euharistie, ceremonia E. (v. și Liturghie) 17, 151, 180, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 248, 249, 252, 259, 283, 292, 303, 305, 306, 310, 382, 597
Euritmie 567
Europa, european 40, 61, 302, 340, 345, 367, 507, 517, 524, 533, 541, 545, 549, 553, 557, 563, 565, 567, 568, 569, 570, 573, 575, 588, 590, 591, 592, 594, 595, 604, 605, 606, 607, 608, 613, 615, 616, 662
Eva 42, 43, 75, 76, 198, 421, 422, 423, 426
Evanghelia după Ioan 138, 153, 156, 162, 163, 174, 179, 191, 228, 234, 236, 257, 305, 306, 323, 417, 430, 444, 605
Evanghelia după Luca 93, 95, 107, 136, 137, 153, 159, 228, 305, 424, 440, 464, 491
Evanghelia după Marcu 159, 228, 280, 438
Evanghelia după Matei 93, 94, 157, 160, 228, 305, 440, 447, 476
Evanghelia egipteană 160
Evanghelii, evangheliști 50, 51, 72, 83, 88, 89, 106, 135, 158, 161, 162, 170, 174, 176, 211, 219, 234, 281, 305, 306, 308, 323, 332, 427, 430, 437, 451, 464, 473, 476, 478, 481, 482, 484, 489, 610
Evanghelişti, cei patru 50, 72, 83, 88, 89, 451, 478, 610
Evreu, evreitate, evreiesc 39, 137, 142, 257, 258, 365, 402, 466
Evul Mediu, medieval 22, 29, 42, 48, 50, 72, 79, 82, 84, 88, 90, 97, 111, 113, 115, 116, 138, 139, 148, 152, 167, 168, 175, 183, 195, 212, 222, 229, 257, 306, 340, 341, 507, 527, 533, 610
Exercitia spiritualis 656
Exhydrargyrosis 261
Exorcism, exorcist 184
Experiență 14, 15, 18, 19, 21, 25, 33, 34, 41, 44, 45, 54, 57, 59, 60, 63, 64, 74, 77, 78, 81, 99, 107, 114, 125, 126, 143, 171, 212, 222, 253, 290, 301, 307, 315, 324,

325, 332, 340, 349, 352, 353, 355, 359, 374, 377, 378, 390, 393, 395, 441, 451, 485, 488, 495, 501, 511, 523, 527, 528, 529, 531, 534, 536, 537, 538, 540, 542, 552, 553, 566, 569, 577, 581, 587, 589, 592, 619, 621, 625, 630
Experiment 14, 18, 23, 35, 54, 210, 324, 327, 338, 359, 360, 368, 374, 389, 403, 424, 452, 454, 496, 525, 553, 578, 626, 634
Extaz, extatic 51, 283, 284, 325, 457, 458, 464, 471, 487
Extraversie (v. şi Introversie) 513, 520, 524, 530

F

Facere 493
Familiaris (v. şi spiritus) 254, 267
Fantasmă 22, 273, 385, 454, 481, 494, 519, 522, 534, 536, 549, 550, 554, 555, 602, 607, 608, 609
Fantezie 222, 262, 339, 350, 377, 476, 585
Fantomă, fantomatic 102, 189, 190, 409, 553
Fanuel, Arhanghel 456, 461
Faptele Apostolilor/Acta Apostolorum 309, 444, 661
Faptele lui Ioan/Acta Ioannis 304, 305, 306, 307, 313, 317, 323
Faptele lui Petru 309
Faptele lui Toma 89
Faraon 136, 427
Faust (v. şi Goethe) 85, 86, 142, 146, 185, 186, 198, 199, 267, 346, 372, 476, 489, 494, 590, 591, 592, 662
Fântână 66, 81, 122, 355, 455, 605, 641
Fecioară, virginitate (v. şi Maria, Fecioara)
Femeie 37, 41, 42, 43, 44, 69, 76, 110, 153, 210, 256, 265, 271, 349, 354, 419, 422, 427, 469, 473, 490
Fenomenologie, fenomenologic 57, 325, 616
Fertilitate 256
Ficţiune 361, 439
Filantropie 433, 437
Filialitate divină/filiaţie divină 216
Filioque 152, 166, 216
Filipeni 103, 162, 324
Filius Macrocosmi 262
Filosof, filosofie, filosofic 14, 16, 51, 67, 69, 75, 93, 115, 143, 154, 252, 260, 325, 338, 339, 362, 363, 381, 402, 485, 499, 507, 510, 513, 529, 531, 545, 551, 563, 566, 574, 576, 582, 610
Firmament 82, 268, 582
Fiul lui Dumnezeu 136, 164, 165, 221, 280, 353, 355, 421, 442, 443, 457, 458
Fiul Omului 161, 293, 303, 451, 453, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 476
Fizică 20, 21
Fiziologie 325, 360, 361, 517, 535, 552, 566, 593
Floare 87, 97, 325, 417, 572, 599, 600
Foc 28, 49, 87, 110, 113, 117, 121, 140, 141, 177, 207, 254, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 305, 322, 456, 468, 478, 482, 591
Folclor 64, 210, 338
Fons signatus 89
Fractio (în Liturghie) 241, 244, 245, 247, 296
Fratricid 421, 435
Frica de Dumnezeu 57, 219, 402, 424
Frică 23, 24, 29, 47, 48, 408, 458, 480
Frumuseţe, frumosul 64, 95, 101, 125, 189, 200, 278, 279, 401, 448, 469, 473, 477, 525, 543, 581, 599, 615, 621, 635
Fulger 194, 200, 300, 308, 403, 408, 440
Fum, afumare 20, 185, 229, 230, 237
Furtună 133, 134, 197, 382, 405, 475, 531, 643

G

Gabricus 124
Gabriel, Arhanghel 456
Galben 90, 210, 556, 557
Gayomard 155

Gândire 107, 115, 116, 126, 129, 130, 132, 142, 153, 179, 182, 183, 195, 308, 309, 320, 332, 339, 365, 434, 448, 494, 521, 522, 523, 527, 582, 599, 603, 628, 671
Germania, germani, germanic 27, 40, 60, 364, 366, 513
Ghâya al-hakîm 257, 268
Gheață 602, 606
Ghilgameș 26, 135
Gimnastică 596
Girru/Gibil 135
Giuvaer 176
Glande, glandular 360, 361
Glosolalie 315
Gnoseologie, gnoseologic 203, 313, 551, 616
Gnostic 51, 72, 116, 118, 122, 138, 155, 182, 183, 190, 191, 194, 195, 207, 233, 246, 252, 253, 257, 281, 300, 305, 306, 309, 314, 315, 316, 317, 318, 323, 338, 339, 400, 649
Gnosticism 90, 116, 165, 180, 198, 204, 211, 292, 293, 300, 310, 315, 317, 319, 321, 322, 338, 339, 345, 483
Gnoză/γνωσις 50, 94, 112, 116, 203, 264, 318, 564
Gratia adiuvans–gratia sanctificans 17
Grădina Gethsemani 290, 447
Grâu 230, 248, 283, 439
Grecia, grec, grecesc 5, 115, 117, 131, 138, 140, 153, 157, 159, 199, 238, 260, 273, 414, 434, 439, 590
Gruppenbewegung 34
Guru 568

H

Hades 111, 453, 588
Hagar 471
Haos, haotic 69, 117, 118, 119, 120, 135, 138, 197, 258, 315, 322, 323, 375, 556, 622
Har 17, 62, 87, 129, 222, 230, 231, 243, 295, 312, 316, 355, 416, 512, 513, 514, 516, 520, 574
Haraniți, haranic 258
Harismă 213, 565
Hatha-Yoga 517, 518, 592, 596
Hegira 520
Helios 549
Hemafrodit (v. și Androgin) 41, 42, 70, 79, 122, 421, 427, 479
Hermes (v. și Mercurius) 19, 109, 118, 120, 122, 123, 261, 293, 308, 344, 444, 646, 647
Hermetica 41, 65, 116, 118, 235, 261, 666
Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus... 42, 122, 645, 651, 654
Hermon, Muntele 416
Heros v. Erou
Hexagramă 623, 624, 625, 626, 627, 628, 631, 634, 635, 636, 637, 639, 641, 642, 643
Hiereus, hierourgon 255, 273
Hierosgamos 426, 427
Hipnotism 360, 601, 602
Hohma 416
Homo Adamicus 42
Homoiousie 173
Homoousie 150, 161, 165, 215
Homunculus 255, 257, 302, 303, 485
Horoscop 83
Hortus conclusus 89
Horus 83, 122, 135, 137, 260, 412, 469
Huizilopochtli 335
Humidum radicale 264
Hybris 26, 101, 102, 305, 532
Hydor theion/υδωρ θειον 110, 120
Hyle, hylic 117, 119, 233, 245, 297, 302

I

I Ching 7, 274, 561, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643
Iacob 178, 307, 430

Iad 245, 247, 295, 440, 447, 486, 528
Iconoclasm, iconoclast 583
Ideea de Dumnezeu 73, 114, 514
Identitate 76, 216, 244, 274, 285, 310, 311, 430, 484, 525, 538
Idol, idolatrie 270, 352, 525, 599
Ierihon 416
Iezechiel 94, 234, 314, 412, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 466, 467, 479
Iezuiți 33, 300, 364, 583, 608
Ilie 192, 458
Iluzie, v. Ficțiune
Imaginație (v. Fantezie)
Imaginea lui Dumnezeu/reprezentarea lui D. (v. și Imago Dei) 429
Imago Dei 211, 428, 443, 447
Imitatio Christi 303, 323, 372, 474, 509, 515
Immolatio (Liturghie) 238
Imperiul Roman de Răsărit 564
Imperium Romanum, v. Roma
Incantație 16
Incest 374
Inconștient 14, 15, 23, 24, 26, 40, 45, 51, 52, 53, 62, 63, 76, 77, 78, 86, 98, 99, 101, 102, 106, 108, 114, 126, 149, 150, 157, 161, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 181, 183, 184, 186, 190, 201, 204, 209, 213, 214, 215, 220, 233, 237, 274, 288, 289, 290, 293, 296, 298, 302, 319, 320, 321, 323, 332, 342, 343, 352, 353, 380, 381, 382, 400, 401, 410, 415, 434, 450, 457, 459, 464, 465, 471, 472, 474, 476, 486, 487, 489, 490, 492, 499, 500, 515, 516, 517, 520, 521, 522, 523, 528, 529, 530, 534, 535, 539, 540, 542, 550, 553, 556, 569, 584, 587, 606, 609, 618, 626, 633
Incubație rituală 256, 272
India, indian, indieni 97, 131, 155, 188, 211, 349, 354, 355, 416, 451, 472, 561, 563, 564, 566, 567, 568, 569, 580, 592, 594, 595, 596, 612, 613, 615, 616, 620, 621
Individ, individual 15, 16, 24, 48, 63, 64, 99, 101, 106, 171, 173, 200, 202, 203, 215, 290, 296, 307, 321, 325, 326, 332, 375, 439, 511, 530, 536, 587
Individuație 6, 178, 211, 219, 220, 288, 294, 303, 304, 325, 327, 338, 486, 489, 491, 499, 555, 592
Indivizibil 68, 144, 145
Industrie 321
Inel 81, 82, 110, 176, 635, 642
Infantil, infantilism (v. și Sexualitate) 58, 155, 186, 204, 205, 385, 509, 511, 550, 587, 669
Inflație 103, 114, 201, 317, 318, 323, 346, 347, 452, 547
Inițiere, mod de inițiere 256, 257, 301, 542, 548, 549, 557
Inimă 20, 250, 261, 299, 310, 354, 365, 372, 385, 569, 580, 587, 637, 639, 641
Instinct 24, 45, 47, 58, 187, 204, 213, 215, 287, 290, 307, 320, 331, 335, 349, 376, 381, 383, 398, 434, 445, 491, 512, 516, 531, 532, 534, 535
Integrare 176, 177, 220, 292, 294, 342, 346
Intelect, intelectual 24, 26, 34, 35, 36, 44, 47, 52, 55, 56, 59, 67, 71, 78, 80, 101, 110, 140, 142, 159, 168, 171, 174, 180, 186, 201, 202, 213, 221, 276, 279, 305, 319, 322, 326, 334, 363, 370, 374, 393, 395, 400, 446, 483, 495, 497, 508, 509, 510, 524, 526, 533, 538, 539, 547, 552, 554, 557, 560, 565, 567, 569, 573, 576, 579, 581, 582, 584, 588, 589, 590, 594, 604, 605, 608, 627, 628, 639
Introiecție 114
Introversie (v. și Extraversie) 513, 569, 570
Intuiție 54, 186, 197, 323, 413, 538, 643
Iov 7, 94, 190, 202, 208, 300, 314, 387, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409,

410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 427, 429, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 447, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461, 463, 465, 467, 469, 471, 473, 475, 477, 479, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 493, 495, 497, 499, 501
Irațional 59, 183, 205, 322, 413, 558
Isaac 298
Isebel, profetesa 466, 481
Ishtar 417
Isis 122, 137, 256, 260
Isis către Horus 260
Islam, islamic 19, 172, 174, 520, 564
Ispășire 460, 465, 480
Israel 421, 422, 423, 433
Istoria Bisericii 216
Istoria dogmei 170, 172
Istoria religiei 344
Istoria spiritului 249
Istoricitate 174
Istorism 494
Isus Sirah/Ecleziastul 94, 416, 417, 419, 479
Itifalic 308
Iubirea lui Dumnezeu 448, 476
Iubită/mireasă 182, 265, 428, 477, 479, 489, 493, 495
Iuda 160, 439
Iudex mundi 175
Izvor 28, 49, 89, 121, 125, 168, 171, 195, 234, 264, 416

Î

Îmbucătățire 251
Împărăție a morților (v. Lumea de dincolo; Lumea de jos)
Împărăție hiperuranică/υπερουρανιος τοπος 197
Înălțarea Mariei la cer 192, 344, 428, 460, 489, 490, 498
Încarnare (v. și Dumnezeu) 156, 178, 615
Îndoială 30, 38, 52, 92, 112, 157, 172, 193, 195, 196, 222, 252, 268, 282, 307, 353, 371, 382, 386, 403, 408, 440, 441, 461, 478, 479, 528, 539, 567, 575, 581, 582, 588, 602, 605, 617, 629
Înțelegere 14, 30, 32, 57, 63, 82, 101, 103, 129, 130, 131, 146, 173, 174, 203
Înțelepciune 26, 163, 168, 183, 186, 221, 264, 312, 384, 405, 416
Înțelepciunea lui Solomon 94, 401, 418, 419, 421
Înțelept 40, 51, 95, 200, 238, 353, 384, 410, 411, 458, 587, 612, 614, 632
Înger 22, 72, 75, 84, 85, 86, 122, 135, 176, 178, 194, 198, 217, 243, 244, 254, 261, 262, 263, 264, 337, 417, 421, 424, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 464, 469, 476, 477, 488, 491, 492, 501, 578, 614
Înomenire 100, 173, 217, 427, 428, 431, 444
Întunecat, întuneric, întunecime 38, 81, 82, 87, 92, 97, 101, 105, 108, 110, 113, 118, 133, 137, 138, 155, 174, 175, 177, 178, 186, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 212, 222, 233, 250, 254, 258, 280, 281, 302, 310, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 324, 336, 344, 370, 375, 377, 384, 399, 404, 406, 428, 440, 442, 444, 453, 462, 463, 464, 465, 470, 473, 474, 475, 482, 485, 486, 487, 488, 492, 499, 524, 525, 533, 542, 549, 554, 592, 606, 607, 608, 609, 615, 630, 632, 634
Înviere 86, 113, 122, 162, 166, 242, 247, 269, 274, 277, 449, 458, 483, 558

J

Jahve 75, 149, 194, 196, 202, 206, 243, 290, 300, 335, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 440, 441, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456,

457, 458, 460, 461, 479, 481, 484, 486, 487, 488
Jaldabaoth 194, 258
Jambu, copac 599
Japonia 596
Jared 457
Jertfă 6, 16, 95, 229, 230, 236, 240, 241, 242, 243, 245, 249, 252, 255, 257, 259, 260, 266, 269, 277, 286, 287, 291, 293, 296, 298, 299, 302, 325, 460, 465, 468, 480, 501, 589, 631, 633, 641, 642
Jester 345
Jocul cu mingea 306
Judecata de Apoi 453
Jupiter 119
Jurământ pitagoreic 188

K

Ka (egipt.) 136, 153, 154
Ka-mutef 136, 152, 169, 179, 181
Karma/kamma, karmic 514, 544, 549, 551, 552, 554, 556, 557, 559, 573
Katha-Upanishad 660
Kathakali, dansator de 595
Kelipoth/„coji" 410
Kleças (sanscr.) 596, 607, 608
Kôan 575
Kolorbas 453
Komarios 111, 113, 115, 122, 235
κουρος v. Tânăr
Kwatsu (jap.) 575
Kyllenios 308
kyrios 314

L

Lac 189, 598, 602, 606
Lamaism 550, 557, 570
Lance 241, 250, 251
Lapis lazuli 598, 602, 606, 607, 608
Lapis philosophorum (v. şi Piatra filosofală) 79, 108, 198, 208
Lapte 246, 265
Lege 95, 203, 219, 290, 373, 435, 464, 491, 539
Legendă 134, 157, 270, 298, 422
Leto 469, 471
Leu 72, 154, 258, 262, 558
Leviathan 191
Liber de arte chimica... (Art. aurif.) 42, 646
Liber de spiritu et anima 167
Liber Hermetis 176, 651
Liber Trismegisti 176, 651, 652
Libertate 61, 74, 75, 102, 103, 104, 187, 194, 199, 289, 322, 445, 498, 501, 555, 567
Libido 80, 381, 603, 658, 659
Lilith 422, 423, 426
Liturghie 33, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 238, 240, 241, 246, 247, 248, 249, 252, 273, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 287, 290, 295, 298, 299, 303
Logos 149, 162, 165, 175, 293, 305, 308, 309, 312, 314, 315, 320, 417, 429
Lotus/Padma 83, 87, 598, 599, 600, 601, 604, 608, 610
Lucifer, luciferic 6, 189, 194, 199, 218, 329, 343, 345, 346, 347, 424, 434, 482, 617
Lumea de dincolo, lumea de jos 312, 478, 549, 555
Lumea de jos 312, 453, 478, 555
Lumen 31, 68, 123, 199, 473, 542, 646, 648
Luminism, luminist 34, 171, 346
Lună 135, 256, 471, 475, 537
Lystra 444

M

Magie/magic 16, 17, 22, 27, 28, 46, 49, 69, 81, 114, 155, 160, 170, 176, 254, 255, 256, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 278, 279, 558, 590, 609, 667
Mahâbuddha, doctrina 596
Mahomedani (v. şi Mohamed) 538
Maier, Michael 42, 51, 69, 77, 113, 118, 119, 122, 259, 261, 655, 661
Maimuță 47, 193, 198, 372

Maleahi 137, 230
Mamă 89, 170, 179, 180, 182, 183, 230, 265, 295, 310, 417, 430, 436, 489, 549
Mana 65, 154, 393
Mandâ dehajjê/Hibil Ziwâ (Salvator mandaic) 133
Mandala 73, 83, 87, 88, 90, 96, 97, 98
Mandeeni 133, 548
Manie 525
Maniheism, maniheist 122, 281, 294, 345
Marduk 133, 134, 135
Marea eliberare 561, 572, 573, 575, 579, 583
Maria, Fecioara 86, 87, 89, 136, 150, 151, 162, 163, 165, 182, 192, 427, 428, 429, 437, 473, 489, 496
Marsyas 256
Marte, planeta 461
Marxism, marxist 335, 336
Masă (şi în vis) 66, 80, 81, 210, 241, 252
Masă de oameni 24, 25, 38, 40, 41, 62, 63, 96, 117, 205, 229, 321, 365, 486, 511
Massa confusa 117, 118, 119
Mater Dei (v. şi Mamă) 79, 89, 90
Materia prima 69, 117, 120, 267
Materialism, materialist 20, 102, 333, 341, 360, 381, 384, 508, 509, 510, 532
Materie, materialitate 20, 36, 39, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 88, 109, 110, 113, 117, 118, 119, 122, 141, 142, 143, 192, 193, 198, 199, 208, 217, 233, 249, 258, 264, 274, 277, 278, 297, 302, 308, 326, 341, 365, 391, 421, 426, 430, 485, 508, 509, 510, 519, 526, 590, 595, 602, 606, 620
Matern 72, 180, 250, 470, 496, 606, 637
Matrix 79, 87
Mâyâ (în India) 614
Măr (pomul) 417
Mărturisirea păcatelor 287, 326
Măslin 416, 417
Mânie, mânios, mânia lui Dumnezeu 94, 196, 263, 266, 300, 312, 351, 394, 398, 402, 405, 409, 438, 440, 445, 446, 448, 449, 468, 476, 477, 482, 483, 487, 488, 489, 492, 574
Mântuire 33, 48, 60, 78, 88, 94, 95, 109, 118, 133, 304, 437
Mântuitor 109, 118, 133, 138, 155, 174, 175, 323, 473, 488, 509, 548
Medic, medicinal, medicină 14, 19, 20, 52, 58, 69, 75, 117, 131, 198, 212, 213, 215, 259, 324, 325, 331, 332, 333, 334, 339, 340, 342, 347, 348, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 372, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 393, 485, 486, 519, 549, 570, 589, 608, 629
Medicina catholica /panaceu 117, 122, 264
Medina 520
Meditaţie, meditativ 16, 51, 253, 308, 309, 325, 365, 403, 435, 529, 541, 542, 557, 582, 583, 584, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 627
Melancolie 143, 477, 608
Melchisedec 230, 242, 243, 244
Melothesia 50
Mephisto 146, 267, 476
Mercur (v. şi Hermes; Mercurius) 42, 109, 117, 120, 123, 261, 262, 293, 307, 308, 346
Mercurius 42, 109, 118, 120, 122, 262, 307, 453, 657
Meretrix (v. şi Prostituată) 233
Meru, muntele 553, 599
Mesia
  al doilea M. 471
  mesianic 436, 471, 489
Metafizică, metafizic 75, 104, 125, 130, 143, 174, 178, 181, 182, 193, 194, 201, 203, 204, 207, 216, 222, 276, 277, 313, 323, 327, 335, 336, 337, 338, 341, 343, 345, 346, 391, 393, 409, 414, 422, 433, 435, 440, 444, 453, 454, 462, 463, 468, 471, 483, 484, 486, 487, 492, 496, 498,

507, 508, 509, 510, 511, 526, 545, 546, 547, 550, 559, 569, 578, 587, 595, 616
Metal 51, 118, 119, 255, 297
Metropolis/oraș matern 72
Mexic, mexican 250, 256, 354
μη ov (ne-fiind) 338
Micol 269, 270
Microbi 519
Microcosm, v. Cosmos
Miel 207, 241, 243, 296, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 489, 490, 493
Miere 246, 267, 273
Migrație 16, 64, 150, 552
Mihail, Arhanghel 456
Mimir 40
Minerale 117, 118, 285, 335
Minereu 68, 118
Minge (în vis) 80
Minte (v. și Nous) 21, 22, 31, 61, 65, 119, 294, 324, 327, 337, 392, 405, 422, 448, 482, 509, 554, 595, 600, 605
Miracol 107, 230, 248, 279, 283, 326, 344, 390, 444
Mireasă v. iubită/mireasă
Misionari 103, 170, 250, 271, 566
Misiunea lui Ramakrishna 564
Missale Romanum 121
Mistagog 43, 325
Mister(e) 44, 55, 70, 75, 77, 85, 88, 98, 102, 105, 107, 110, 120, 124, 140, 153, 157, 180, 227, 230, 231, 235, 239, 248, 249, 257, 258, 259, 269, 270, 272, 275, 279, 290, 292, 296, 297, 303, 305, 306, 313, 320, 325, 326, 426, 456, 467, 468, 470, 542, 549, 575, 590, 604
Misterul transsubstanțierii 292
Mistică, mistic, misticism 48, 50, 73, 74, 85, 87, 115, 118, 122, 142, 205, 237, 239, 241, 247, 248, 260, 274, 277, 304, 318, 338, 339, 341, 355, 360, 514, 523, 532, 542, 556, 573, 574, 575, 577, 579, 580, 582, 610, 617, 618, 621
Mit(uri), mitic 41, 106, 107, 134, 137, 165, 186, 210, 218, 219, 220, 256, 325, 332, 333, 430, 434, 435, 437, 438, 439, 465, 471, 536
Mithra, mithraism 19, 251, 252, 496
Mitologem 136, 137, 151, 215, 332, 333, 335, 338, 343, 498
Mitologie, mitologic 64, 102, 176, 319, 332, 335, 392, 402, 423, 430, 438, 469, 470, 472, 473, 521, 522, 587, 609, 612, 613
Mnemotehnică 567
Moarte 21, 47, 107, 108, 126, 143, 153, 175, 178, 196, 203, 215, 232, 248, 251, 266, 274, 296, 299, 301, 318, 351, 396, 410, 418, 439, 440, 466, 467, 473, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 554, 555, 558, 559, 600, 612
Moartea lui Christos 150, 245, 277, 368, 369, 442, 445, 462
Moartea lui Dumnezeu 107, 228, 435
Moartea pe cruce a lui Christos 438
Mohamed 520
Moira/μοιρα (v. și Destin) 414
Moise 257
Monas, monadă 50, 72
Monist 531
Monoceros 196, 300
Monogenes 50, 72
Monoteism 208, 301
Monstru 42, 256, 425, 468, 556, 619
Morală, moral 24, 31, 45, 63, 91, 92, 95, 104, 129, 143, 154, 190, 197, 201, 202, 204, 217, 219, 287, 289, 290, 299, 301, 336, 337, 347, 369, 370, 381, 382, 397, 399, 400, 401, 403, 405, 406, 407, 410, 412, 413, 414, 434, 435, 441, 445, 450, 464, 474, 476, 486, 488, 491, 524, 529, 540, 541, 564, 579, 587, 608
Mort/defunct 21, 103, 105, 256, 421, 466, 476, 548, 550
Motecuhçoma 250, 251
Mount Elgon 27, 154
Mukti 618
Mundus, v. Arhetip
Mungu 28

Munificentissimus Deus 192, 489, 652, 663
Muritor – nemuritor 26, 30, 70, 86, 122, 123, 154, 163, 315, 396, 399, 410, 429, 459, 460, 475, 501, 546, 580
Musaeum Hermeticum 646
Muzică 49, 636
Muzică de jazz 39, 44

N

Naasenieni 318
Nandi (Africa) 272
Naşterea copilului divin 473
Natura abscondita 111, 264
Născătoarea de Dumnezeu /θεοτόκος (v. şi Theotokos) 134, 150, 153, 191, 490
Negru 81, 207, 309, 489, 614
Neofit 256
Neoplatonism, neoplatonicieni 42, 50, 93, 94, 116
Neurologie 359, 360
Nevroză, nevrotic 19, 20, 21, 25, 34, 35, 36, 38, 39, 44, 56, 58, 91, 93, 103, 115, 125, 126, 205, 212, 213, 220, 321, 331, 332, 333, 337, 359, 360, 361, 362, 364, 367, 369, 371, 372, 373, 378, 381, 486, 524, 529, 551, 592
Nicolaiţi 466, 481
Nidana, lanţul 513
Nidâna-samyutta 513
Nigredo 72, 309
Nil 109, 261
Nimic 146
Nimrod 135
Nirmana-kaya 527
Nirvana 531, 542
Noapte 154, 194, 200, 215, 228, 259, 470, 478, 494, 537, 643
Noe 402, 453
Noţiunea de Dumnezeu 208, 486, 487, 500
Nomazi 282
Non-Eu 577, 580, 603
Nonconştienţă 187, 200, 205, 212, 286, 401, 402, 410, 412, 446, 447, 585
Noul Ierusalim 72, 478
Noul Testament 94, 159, 160, 161, 258, 264, 308, 441
Nous 109, 118, 122, 165, 207, 233, 235, 261, 264, 281, 308, 309, 312, 422, 430
Novum lumen 68, 646, 648
Numen, numina, numinos 16, 18, 28, 45, 67, 171, 205, 247, 283, 284, 333, 402, 417, 491, 538, 633

O

Oblatio (în Liturghie) 228, 230, 232, 238, 268
Obsesie 24, 26, 102, 171, 184
Octadă 304, 608
Octogon 206, 603, 604, 608
Offertorium (în liturghie) 232
Ogdoas 608
Olimp, olimpian 98, 104, 142, 186, 255, 346
Oracol 273, 417, 625, 626, 628, 629, 632, 634, 635, 636, 639, 640, 642
Oratio (în liturghie) 237, 238, 260
Orfeu 273
Orgie, orgiastic 259, 468
Ormuzd/ahura mazda 197
Osiris 137, 267, 269, 272, 417, 469
Ou 69, 81
Ouroboros /ουροβοροσ 122, 259, 265, 308
Odele lui Solomon 235
Om primordial 133, 262, 281, 293, 303, 308, 402, 420, 422, 429, 469, 584

P

Pace 44, 99, 125, 457, 493, 496
Padma, v. Lotus
Paleolitic 354
Palestina 137
Panaceu, v. Medicina catholica
Pandora, v. Reusner, H.
Paşte 121

Papă, papal 37, 192, 269, 348, 489, 493, 494, 498, 663
Papirus 257, 267
Papirusurile din Leyda 116
Paraclet 89, 157, 179, 180, 197, 200, 418, 443, 444
Paradis 61, 69, 84, 118, 218, 310, 343, 347, 403, 422, 425, 426, 478, 555, 603
Parapsihologie 321
Paredros/παρεδρος 254, 267
Partenogeneză 444
Participation mystique 247, 285, 288, 303, 307, 538
Pater noster 241, 244, 245
Patern 25, 154, 180, 197, 203, 204, 322, 421, 425, 440, 497
Patologie, patologic 36, 38, 80, 101, 115, 184, 205, 331, 348, 359, 368, 377, 450, 459, 521, 522, 538, 540, 579, 588, 592, 643
Patris auctoritas 154
Patristică, v. Părinții Bisericii
Pax Romana 60
Păcat 60, 94, 198, 301, 302, 369, 372, 428, 460, 465, 509, 612
Păgânism, păgân 29, 33, 39, 40, 41, 44, 59, 103, 116, 122, 158, 227, 249, 252, 253, 255, 297, 318, 344, 355, 402, 417, 435, 436, 444, 469
Pământ 35, 51, 61, 69, 78, 79, 84, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 109, 117, 118, 119, 121, 133, 134, 140, 141, 143, 156, 164, 165, 185, 191, 192, 199, 200, 231, 235, 247, 261, 263, 264, 266, 271, 272, 278, 295, 314, 316, 346, 351, 398, 409, 419, 421, 440, 451, 452, 468, 476, 478, 479, 520, 582, 596
Părinții Bisericii/patristică 121, 171, 174, 175, 633
Păstor 176, 194, 259, 382, 461, 466, 470, 471, 474
Pătrat v. Cvadrat, cvadratic
Pâine 176, 200, 228, 230, 232, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 272, 282, 296, 312, 520, 597
Pélérinages de la Vie Humaine ... v. Guillaume de Digulleville
Pelerinaj 382
Penați 269
Penetratio (alch.) 308
Penitență 514, 565
Pentagramă 246
Pește 69, 252
Peregrinatio 77, 263
Pergamus, comunitatea din 466
Perpetuum mobile 80, 88
Persia, persan 155, 194, 195, 197, 208, 344, 403
Personalitate 20, 74, 103, 115, 189, 206, 219, 287, 288, 398, 400, 414, 437, 439, 465, 471, 517, 582
Personificare 133, 216, 344
Philebos, v. Platon
Physis 118, 122, 198, 233
Piatra filosofală 69, 112, 115, 121, 535, 542
Piatră prețioasă 81, 97
Pierderea sufletului 27
Pistis 18, 56, 125, 136, 661
Pistis Sophia 69, 86, 93, 136, 258, 661, 663, 665
Pitagoreeni, pitagoreic 50, 66, 88, 118, 138, 140, 175, 188, 197, 199, 564, 590
Pitic 85, 302
Pius al XII-lea, papă 192, 348, 663
Planetă 120, 123, 124, 254, 255, 257, 258, 261, 268, 461
Plante de cultură 283, 284
Platan 416
Platonis liber quartorum 261, 268, 647
Pleșuvie 270
Pleromă, pleromatic 423, 424, 427, 430, 432, 454, 458, 478, 479, 482, 493, 498
Pneuma 109, 112, 120, 201, 207, 229, 235, 237, 248, 258, 259, 261, 264, 265, 273, 284, 297, 303, 312, 314, 325, 415,

417, 418, 422, 453, 454, 455, 478, 480, 497, 619
Pneuma/πνευμα, pneumatic 109, 112, 120, 201, 207, 229, 235, 237, 248, 258, 259, 261, 264, 265, 273, 284, 297, 303, 312, 314, 352, 415, 417, 418, 422, 453, 454, 455, 478, 480, 497, 619
Poimandres 41, 69, 235, 253, 257, 261, 664
Policefal 131
Polinezia 272
Polis 424
Politeism, politeist 160, 180
Politică, politic 22, 28, 143, 170, 271, 272, 321, 335, 347, 448, 459, 515, 533, 621, 634
Porumbel 89, 207, 437
Potir 233, 234, 236, 237, 239, 241, 242, 244, 245, 246, 283, 296
Potop 403, 442, 452
Prajâpati 291
Prakrti 519, 531
Prâna, prânayâna 566, 567, 569
Precreștin 132, 138, 157, 174, 230, 281
Predestinare 437, 457, 476, 486
Predică 465, 468, 577
Preistorie 77, 171
Preot 17, 38, 39, 57, 58, 111, 115, 151, 227, 230, 238, 240, 241, 242, 244, 250, 251, 254, 255, 277, 278, 295, 303, 354, 366, 375, 380, 383, 565
Prima materia, v. Materia prima
Principium individuationis 293, 345
Privatio boni 143, 189, 190, 336, 337, 338, 345, 412, 458
Profet, profeție, profetism 28, 32, 68, 142, 176, 217, 235, 261, 269, 325, 392, 431, 450, 451, 459, 465, 469, 477, 620, 622, 631
Prometeu 329, 343, 346
Prostituată 28, 233, 290
Protanthropos 293
Protestant, protestantism 18, 33, 34, 37, 39, 40, 41, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 123, 213, 214, 336, 346, 364, 365, 366, 368, 378, 380, 382, 384, 385, 386, 443, 492, 494, 495, 496, 497, 498, 558, 564, 565, 582
Proton 208
Proverbele lui Solomon 415
Psihanaliză 380, 382, 384
Psihism 517
Psihologism 102, 131, 341, 353, 392, 494, 514
Psihopomp 418
Psoriasis 21
Ptolemaică, epoca 416
Puer aeternus 489
Pulsiune 360, 361
Punctele cardinale 81
Purificare/purificatio 51, 64, 135, 237, 239, 309, 446
Purpură 85, 298, 575
Purusha 307, 451, 472, 531
Pustnic, v. Eremit

Q

Quadricornutus serpens (v. și șarpe) 198
Quasimodogenitus 256
Quetzalcouatl 250
Quincunx 146, 147
Quinta essentia/chintesență 33, 75, 119, 120, 154, 299, 325, 346, 370, 382, 441, 450, 476, 484, 486, 545, 595, 618

R

Rafael, Arhanghel 456
Rațiune, raționalism, raționalist 22, 24, 25, 26, 39, 43, 44, 48, 56, 59, 61, 62, 87, 95, 125, 129, 140, 146, 151, 152, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 180, 183, 186, 203, 204, 205, 209, 210, 213, 220, 221, 285, 297, 301, 321, 322, 335, 341, 343, 344, 345, 346, 365, 375, 376, 381, 391, 395, 400, 413, 438, 459, 483, 485, 489, 494, 496, 498, 515, 549, 551, 554
Rana din coastă 308

Ratna-Sambhava 557
Rădăcină 188, 265, 271, 463
Răsărit, răsăritean 78, 83, 135, 137, 155, 234, 384, 402, 469, 527, 529, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 564, 567, 606, 617, 620
Răstignire 299
Război mondial 40, 375, 567, 612
Rebis 79
Referatul Cincizecimii 207, 237
Regina Coeli (v. și Fecioara Maria) 87
Regresie 115
Revelație 29, 33, 90, 157, 182, 415, 443, 459, 464, 465, 494, 587, 670
Revelatio 90, 217
Rex gloriae 83, 88, 175, 176, 211, 245, 610
Rishi 613
Ritual 18, 51, 57, 62, 227, 231, 232, 237, 245, 251, 255, 256, 272, 277, 301, 304, 364, 384
Roată 84, 349
Roma 314, 364
Romani 443
Roșu 64, 85, 86, 124, 210, 469, 556
Rosa mystica 89
Rosarium Philosophorum (Art. aurif.) 69, 72, 122, 259, 260, 646, 664
Rosinus ad Sarratantam (Art. Aurif.) 42, 112
Rotund 66, 68, 69, 70, 80, 86, 111, 268, 269, 478, 602, 604
Ruah 183, 417, 423
Rubefactio 72
Rubin 206
Rugăciune 180, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 246, 249, 298, 351, 382, 441, 455, 487, 582
Rusia 22

S

Sabbat 257
Sabbatum sanctum 121
Sabie 241, 262, 264, 266, 322, 466, 482
Sachseln, biserica parohială din 351, 352, 610
Sacral, sacralitate 129, 172, 173, 238, 257, 554
Sacrament 17, 246, 247, 325
Sacrificium (în Liturghie) 229, 232, 448
Safir 84, 412
Salvator/salvare 49, 108, 133, 155, 175, 183, 190, 204, 212, 217, 219, 260, 308, 320, 376, 380, 391, 427, 428, 436, 445, 446, 449, 459, 468, 474, 475, 486, 544, 549, 590
Samâdhi 567, 591, 598, 601, 618
Samariteană 605
Sambhoga-kaya 527
Samiazaz, înger 452
Samyutta-nikâya 513, 665
Sânchi 594
Sangsara/sansara 513, 525, 531
Sapientia 89, 123, 168, 183, 199, 264, 415, 488
Sardes, comunitatea din 467
Sarkikos, σαρξ 112
Sarpânîtu 135
Satana/diavol 191, 193, 194, 207, 312, 343, 344, 345, 346, 403, 406, 407, 408, 409, 412, 413, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 440, 442, 445, 446, 448, 454, 456, 458, 461, 462, 463, 466, 471, 478, 496
Satori 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 582, 584, 588, 591
Saturn 257, 258, 293, 297, 461
Scalpare 255, 256, 296
Scamator 422
Schizofren, schizofrenie 105, 321, 335, 521, 555, 643
Scientia 264
Sciția 150
Scindare a spiritului, v. Schizofrenie
Scintilla 110, 507
Scolastică, scolastic 174, 215, 490
Scorțișoară 417

Scorpion 266
Scrisoarea lui Iuda 160
Scrisori către Corinteni 159
Seceră 476
Secta lui Poimandres 253
Sedes sapientiae 89
Senex 293
Sensul acelor de ceasornic 237
Separatio (alch.) 262, 302, 308
Septuaginta 94
Septuaginta 94
Serafim 135, 451, 454, 479
Seth 344, 402
Sexualitate 41, 58, 102, 363, 669
Sfânta Treime, v. Trinitate
Sfârşitul lumii 69, 441, 442
Sfârtecare 259, 296, 301
Sferă 110, 331, 448, 507
Shakti 83, 110, 355, 416
Shan 630
Shiva 83, 110, 335, 355
Shrî-Chakra-Sambhâra Tantra 527
Sidik 243
Silene 40
Simbol, simbolic, simbolism 15, 47, 49, 50, 57, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 97, 107, 110, 114, 115, 116, 124, 126, 129, 130, 131, 132, 135, 138, 143, 159, 161, 163, 164, 165, 167, 169, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 186, 191, 195, 196, 199, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 221, 231, 235, 241
Simia Dei (maimuţa lui Dumnezeu) 193, 198
Simpatia dintre toate lucrurile 321
Sincretism 137, 564
Sincronicitate 195
Sinele 93, 113, 177, 178, 181, 211, 212, 216, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 307, 310, 311, 317, 318, 322, 323, 324, 472, 474, 490, 499, 535, 536, 576, 577, 578, 599, 603, 614, 615, 617, 619
Sinodul din Efes 150
Sion 264, 416, 475
Smirna, comunitatea din 466
Smirnă 416, 417, 418
Soare 25, 43, 66, 73, 84, 97, 120, 154, 258, 306, 373, 429, 469, 470, 471, 475, 476, 485, 489, 490, 548, 575, 597, 602, 605
Socialism 205, 459, 520
Societate 57, 172, 227, 333, 334, 374, 424
Sodoma şi Gomora 441
Sofism 170, 374
Somatic 93, 94, 190, 331, 332, 335, 339, 342, 360, 364
Sophia 69, 86, 89, 93, 134, 136, 149, 183, 258, 264, 355, 416, 423, 424, 426, 428, 430, 432, 435, 437, 453, 473, 476, 479, 486, 489, 493, 661, 663, 665
Soteriologic 183
Spălarea picioarelor 228
Spaţiu şi timp 192, 318, 423
Spaima de Dumnezeu 449, 489
Spaima de Dumnezeu /δεισιδαιμονία 449, 489
Spania 219, 367
Spargerea vaselor 410
Speculativa philosophia (Theatr. Chem.) 263, 302, 647
Speranţă 29, 44, 48, 78, 311, 336, 363, 368, 369, 376, 405, 410, 417, 425, 496, 511, 565, 593, 632, 633
Spiritist 553, 558, 559
Spiritualis sanguis 110, 121, 260
Spiritus 31, 33, 68, 78, 89, 109, 118, 119, 121, 122, 149, 159, 162, 168, 196, 206, 207, 236, 254, 258, 260, 267, 309
Spovedanie 57, 62, 213, 564, 565, 570
Stânga 83, 139, 237, 245, 263, 312, 315, 316, 324
Stanz, dieta cantonală din 349
Stea 81, 82, 84, 97, 123, 352, 409, 454, 461, 466
Stejar 417, 499
Strămoşi, strămoşesc 70, 71, 160, 198, 249, 272, 402, 421, 429, 501, 523

Strugure 200, 417
Subconştient 512, 517
Sublimare 39, 381, 517
Subliminal, proces 185, 313, 523, 549, 586
Suferinţă 29, 91, 143, 157, 199, 219, 246, 248, 290, 299, 300, 303, 362, 363, 370, 375, 376, 377, 429, 447, 481, 528, 529, 579, 580, 603, 621
Suflet, sufletesc 14, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 45, 48, 54, 55, 58, 60, 61, 64, 77, 78, 88, 90, 93, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 110, 116, 118, 126, 143, 144, 151, 152, 154, 177, 179, 186, 187, 193, 244, 247, 249, 266, 273, 274, 283, 303, 304, 308, 355, 360, 362, 365, 382, 498, 514, 520, 546, 547, 548, 551, 570, 591, 595, 604, 606, 614
Suflu 138, 152, 180, 206, 283, 514
Sukhâvatî 597, 598, 601
Sulf 124
Summum Bonum 193, 344, 351, 440, 441, 449, 458, 460
Superbia 596
Superstiţie, superstiţios 26, 33, 48, 352, 538, 629, 640
Sûtra 535, 596, 608, 611
Svastica 610
Symbola aureae mensae, v. Maier, Michael
Symbolum 161, 162, 166, 173, 439

Ş

Şaman, şamanism 255, 301, 302, 325, 338
Şarpe 75, 80, 86, 97, 261, 391, 422, 423
Şehina 479
Şeol (v. şi Iad) 456
Ştiinţă, ştiinţific, om de ştiinţă 13, 14, 17, 19, 34, 36, 48, 57, 58, 59, 60, 67, 74, 90, 101, 130, 159, 201, 202, 206, 209, 215, 249, 258, 269, 276, 280, 297, 299, 320, 322, 326, 333, 335, 338, 342, 346, 359, 360, 361, 362, 368, 370, 376, 381, 384, 406, 434, 507, 508, 509, 511, 512, 515, 525, 526, 540, 548, 552, 558, 559, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 571, 574

T

Tabu 27, 341
Tabula Smaragdina 346, 470, 531, 665
Taină, tăinuire 238, 275, 277, 279, 316, 324, 325, 438
Tammuz 417, 473
Tantra, tantric, tantrism 87, 110, 355, 550, 557, 570
Tao 177
Tată 5, 133, 135, 136, 137, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 163, 165, 167, 168, 169, 175, 179, 180, 181, 183, 202, 219, 230, 243, 265, 277, 278, 291, 297, 299, 310, 312, 332, 427, 430, 444, 448, 450, 451, 463, 468, 488, 549
Tatăl Nostru 305, 440, 441, 442, 447, 520
Taur 251, 256, 271
Tauroktonos 252
Tămâie, tămâiere 230, 237, 239
Tânăr 270, 293, 302, 307
Teleios anthropos/τελειος ανθροπος 499
Telepatie 295
Temenos 114
Templu 66, 114, 153, 232, 268, 436, 469, 476, 478, 482, 574, 605
Teocraţie 61
Teoqualo 249, 250
Teoria mactaţiei 241
Teorie sexuală (v. şi Freud) 381
Teosofie, teosofic 563, 565
Teraphim 269, 270
Terebint 416, 417
Teriomorf, teriomorfism 207, 211, 412, 468
Ternaritate 76, 151, 177, 188
Tetractys 66
Tetramerie 479
Tetramorphus 50, 72, 89
Tetrapeză 72

Theatr. chem. 110, 112, 113, 118, 119, 261, 262, 263, 266, 268, 302
Theatrum chemicum 259, 647, 654
Theologia naturalis 32, 74
Theotokos (Maica Domnului) 79
Thomasakten 134, 180, 667
Thot 71
Tiamat 133
Tibet, tibetan 83, 96, 97, 281, 354, 423, 505, 507, 512, 527, 545, 590, 653
Timaios, v. Platon
Tiruvannamalai 612, 614
Tonsură 257
Tracia 150
Tractatulus Avicennae (Art. aurif.) 42, 646
Tractatus aureus Hermetis (Ars Chimica, Teatr. Chem.) 42
Tractatus Micreris 266, 647
Tractatus Parabolarum 70
Trandafir 45, 88, 89, 97, 416
Transă 27, 59
Transcendență, transcendental 161, 207, 288, 305, 311, 390, 393, 499, 500, 510, 522, 523, 530, 531, 533, 534, 536, 540, 542
Transsubstanțiere 230, 232, 237, 238, 279, 325, 483
Traumă 457, 550
Trăire intrauterină 550
Treime, v. Trinitate
Tri-Kaya 527, 538
Triadă, triadic 133, 134, 136, 138, 140, 142, 146, 149
Trib de negri, v. Mount Elgon
Tricefal, tricefalitate 193
Tridimensional, tridimensionalitate 141, 143
Trinitate 5, 59, 74, 75, 85, 86, 89, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 140, 163, 168, 169, 170, 172, 182, 198, 199, 202, 209, 210, 211
Trishagion 160
Trivandrum 614
Tunet, trăsnet 200, 398, 408, 480
Tysia (v. și Jertfă) 255

U

Ucenici 160, 207, 238, 239, 304, 305, 310, 311, 312, 392, 443, 461
Udduşunamir 134
Uitare 402, 581
Uitzilopochtli 250, 251
Umbra solis 187
Unirea contrariilor 142, 207, 449, 542, 574
Univers 66, 68, 71, 105, 133, 140, 141, 144, 260, 310, 312, 315, 318, 323, 418, 507, 525, 613
Unul 75, 108, 138, 139, 146, 154, 156, 157, 162, 163, 177, 180, 194, 197, 294, 307, 311, 514, 525, 531, 597
Uriaș 451, 452
Uter 300, 549, 550

V

Vaidehî 600
Vânătoare, vânător 135, 210, 282, 283, 410
Vânt 63, 152, 176, 396, 497, 550, 610, 615
Vechiul Testament, veterotestamentar 49, 94, 153, 159, 174, 191, 194, 202, 234, 243, 249, 300, 344, 417, 428, 429, 458, 490, 493, 671
Venus 123, 135, 461
Verbum Dei 262
verde 85, 86, 90, 210, 556
Vestitor 134
Virgo terra 76
Viriditas (v. și Verde) 85, 109
Virus 325
Vis 30, 31, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 60, 64, 65, 66, 67, 77, 80, 82, 90, 97, 99, 111, 123, 124, 154, 171, 202, 253, 254, 274, 296, 340, 473, 485, 554, 595
Visio Arislei (Art. Aurif.) 111, 119, 645, 646, 667

Visio beatifica 242, 296
Vitamine 519, 524
Viziune 81, 82, 84, 88, 90, 97, 125, 163, 197, 274, 297, 311, 350, 351, 352, 354, 355, 440, 450, 451, 466, 467, 469, 473, 475, 488, 557, 559, 575, 597, 610, 612
Volatile (alch.) 237, 266, 267, 282
Vopsire 272
Vraci 28, 255, 271, 272, 325, 375
Vrajă, vrăjitor 271, 321, 452, 494, 519, 634
Vulgata 159
Vultur 72, 81, 319

W

Wotan 40, 659
Wu/Mu (anecdotă) 583

X

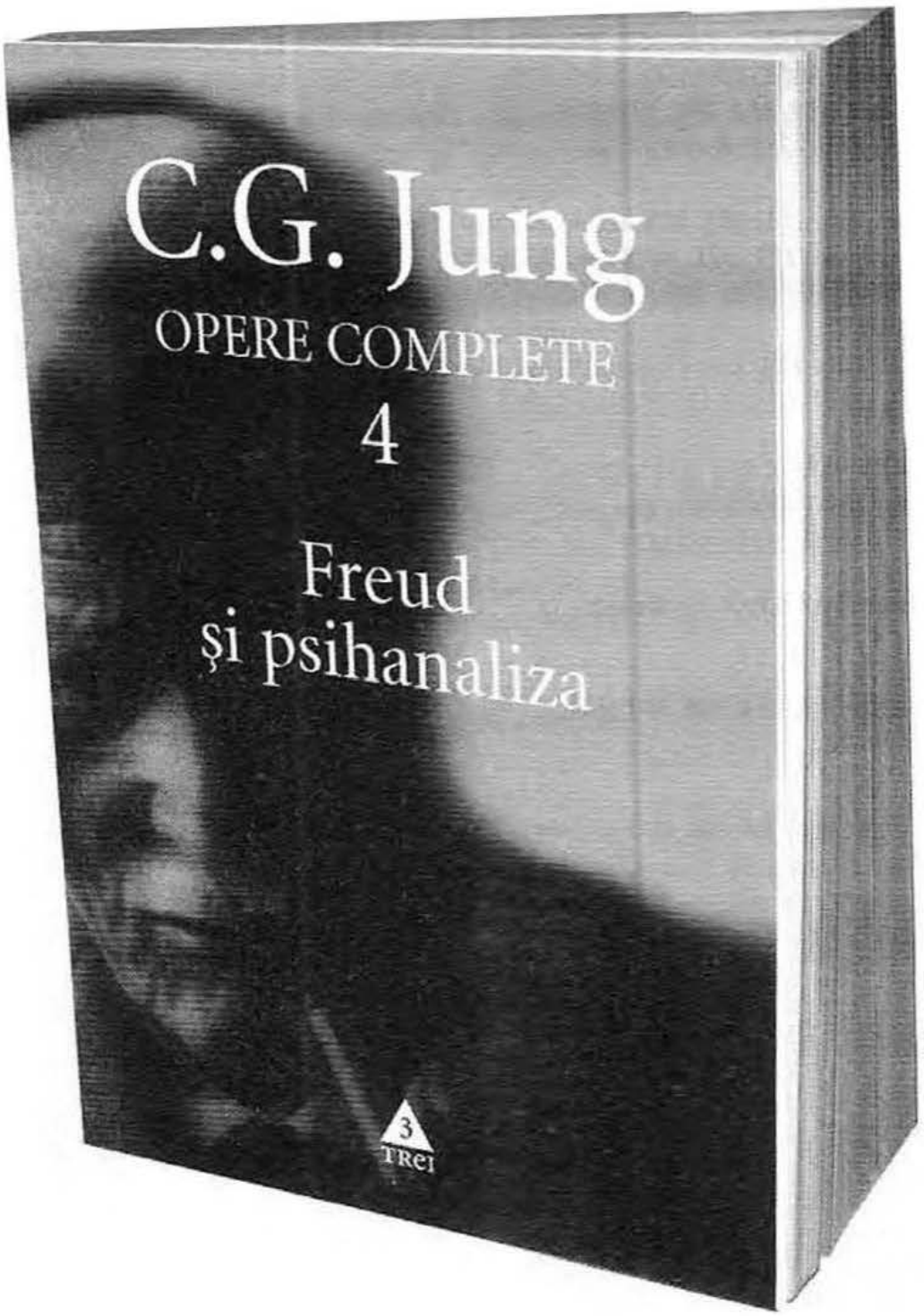
Xyrourgos/ξυρουργος, v. Bărbier

Y

Yang şi yin 219, 274, 528, 637, 641
Yantra 83, 96
Yoga 7, 16, 51, 73, 354, 451, 517, 518, 519, 524, 533, 539, 541, 542, 554, 557, 561, 563, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 580, 583, 594, 596, 597, 601, 604, 605, 607, 608, 609, 668
Yucatan 434

Z

Zagreus 103, 259, 284
Zei 17, 22, 26, 29, 40, 41, 97, 98, 102, 103, 104, 114, 123, 133, 134, 135, 136, 143, 144, 145, 157, 258, 261, 274, 283, 301, 343, 384, 426, 428, 436, 438, 451, 473, 489, 514, 528, 556, 612, 633
Zen 541, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 581, 582, 583, 584, 586, 588, 589, 591, 592, 593, 662, 667
Zeul morţii 554
Zeus 259, 294, 398, 444
Zodiac 83, 84, 85, 306, 310
Zoologie 15


C.G. Jung
OPERE COMPLETE
4
Freud
și psihanaliza
3
TREI

Opere complete. vol. 4
Freud și psihanaliza

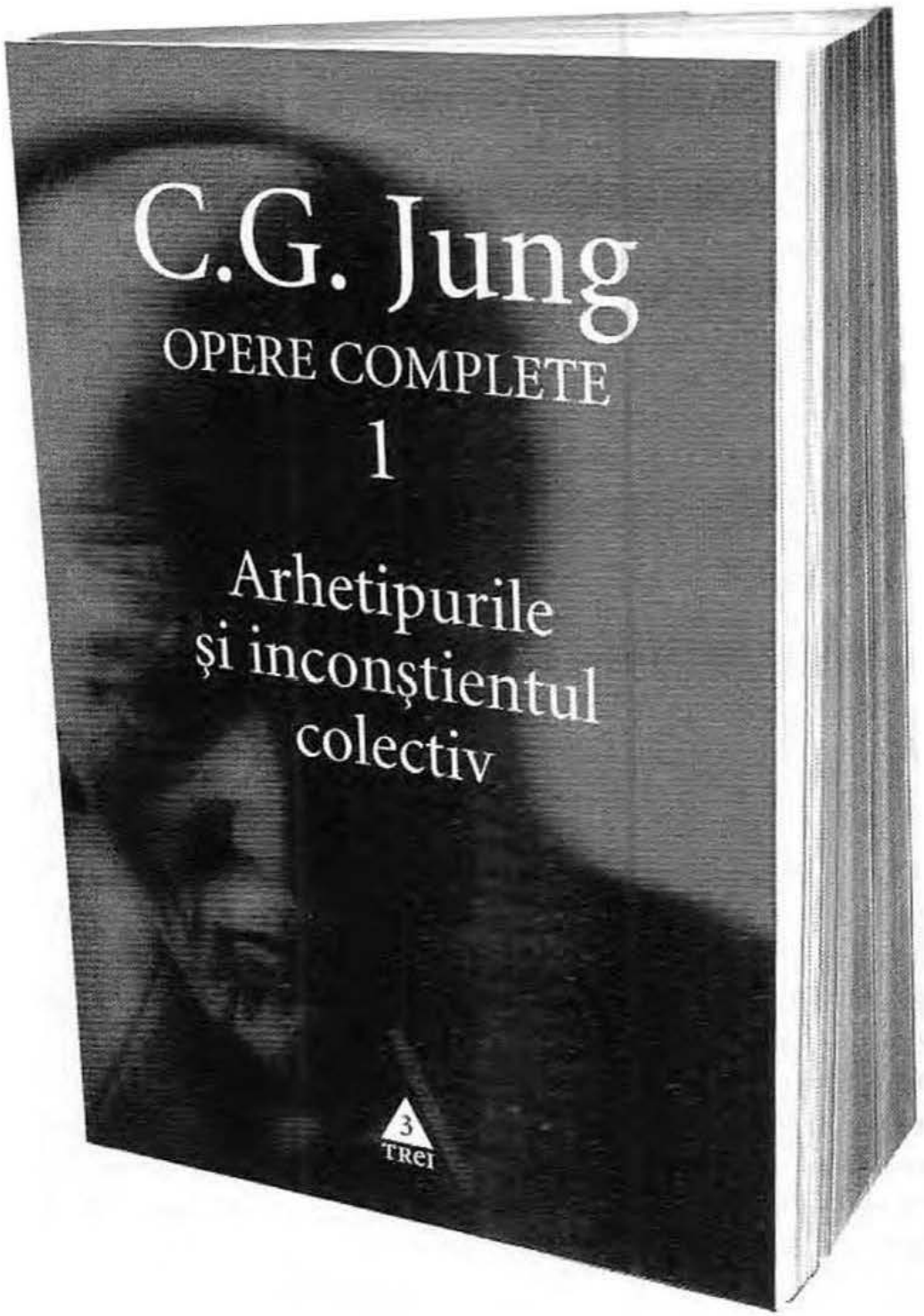
Titlul original: Gesammelte Werke Band 4: Freud und die Psychoanalyse
Publicată de: Walter-Verlag, Solothurn și Düsseldorf, 1995, îngrijită de dr. med. Franz Riklin, Lilly Jung-Merker și dr. phil. Elisabeth Rüf.
Limba originală: germană
Traducere de: Daniela Ștefănescu
Cuvânt înainte de: Vasile Dem. Zamfirescu

Una dintre cele mai cunoscute relații paideice din istoria psihologiei și psihoterapiei este cea dintre Freud și Jung. La început discipol preferat, ridicat de Freud la rangul de «prinț moștenitor», Jung devine, începând cu 1912, fiu rătăcitor și elaborează propria teorie despre inconștient și terapia psihanalitică. Inconștientul colectiv ia locul inconștientului personal în centrul concepției lui Jung despre psihic. Nu doar ceea ce a fost îndepărtat din conștiință în prima copilărie dă conținut inconștientului, așa cum credea Freud, ci și precipitatele experiențelor fundamentale ale speciei care n-au fost niciodată în conștiința individuală. Articolele din această carte, scrise de Jung în diferite momente ale vieții, documentează evoluția atitudinii psihanalistului elvețian față de psihanaliza freudiană de la acceptare fără rezerve la critică din perspectiva propriei concepții.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

„Ceea ce are de spus Freud despre rolul sexualității, al plăcerii infantile și al conflictului ei cu «principiul realității», despre incest și altele asemenea este în primul rând expresia cea mai adevărată a psihologiei sale personale. Este expresia modelată fericit a celor deja găsite subiectiv. Nu sunt un oponent al lui Freud, deși miopia sa ca și cea a discipolilor săi vor să mă eticheteze ca atare. Niciun psihiatru experimentat nu poate să nege că a avut cel puțin zeci de cazuri a căror psihologie corespunde în toate aspectele ei esențiale cu cea a lui Freud. De aceea, Freud a ajutat la nașterea unui mare adevăr omenesc tocmai cu crezul său cel mai subiectiv. El însuși este exemplul școlar al psihologiei sale și și-a dedicat viața și creația împlinirii acestei misiuni."

C.G. JUNG


C.G. Jung
OPERE COMPLETE
1
Arhetipurile
și inconștientul
colectiv
3
TREI

Opere complete. vol. 1
Arhetipurile și inconștientul colectiv

Titlul original: Gesamelte Weke, vol. 9/1
– Die Archetypen und das kollektive Unbewußte
Publicată de: Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995
Limba originală: germană
Traducere: Dana Verescu și Vasile Dem. Zamfirescu

Opera lui Carl Gustav Jung, una dintre personalitățile cele mai importante ale secolului XX, este încă puțin cunoscută în România. Deși în ultimii ani s-au publicat câteva din cărțile sale, cea mai mare parte a celor 18 volume care-i alcătuiesc opera, însumând mai mult de 8 000 de pagini, rămân inaccesibile cititorului de limbă română.

Psihiatru, psihanalist, discipol și disident al lui Freud, personalitate interdisciplinară de vastă cultură apreciată în mod deosebit de Mircea Eliade, un alt mare erudit, receptiv la fenomenele marginalizate de știința oficială, cum ar fi astrologia, alchimia, ocultismul în genere, Jung a știut, poate ca nimeni altul, să prețuiască simbolul și să găsească drumuri de acces spre înțelesurile sale profunde.

Contribuția sa principală rămâne însă descoperirea inconștientului colectiv cu arhetipurile sale. Acesta este motivul pentru care am deschis ediția operelor complete ale lui Jung cu volumul dedicat arhetipurilor inconștientului colectiv, tratate în studii esențiale publicate între 1933 și 1955, în cea mai mare parte inedite în România. Printre cele mai cunoscute idei ale lui Jung se numără cea referitoare la arhetipuri și corelatul lor – inconștientul colectiv. Pentru Jung, inconștientul colectiv, care reprezintă al doilea sistem psihic al omului, are, spre deosebire de conștiință, un caracter colectiv, impersonal. Ca bază moștenită a psihicului, inconștientul colectiv constă din forme preexistente – arhetipurile.

Tiparul executat la *Graficprint Industries*
www.graficprint.eu
e-mail: comenzi@graficprint.eu

«Crucea înseamnă ordinea opusă neordonatului, respectiv haoticului mulțimii amorfe. Ea este de fapt unul dintre simbolurile originare ale ordinii... În domeniul proceselor psihice, ea îndeplinește funcția unui punct central care generează ordine și apare, de aceea, în stările de dezordine psihică, sub forma mandalei împărțită în patru.»

*
* *

«Teologul presupune că prin Dumnezeu înțelegem *Ens Absolutum* metafizic. Empiristul, dimpotrivă ... înțelege, tot atât de firesc, un simplu enunț și cel mult un motiv arhetipal care inspiră un astfel de enunț.»

C.G. Jung

«Zeii sunt personificări ale conținuturilor inconștiente, căci ei provin spontan din activitatea psihică inconștientă... Mă lovesc adesea de concepția eronată că abordarea sau explicarea psihologică a lui Dumnezeu reduce totul la psihologie. De fapt, nu este vorba despre Dumnezeu, ci despre reprezentări ale lui Dumnezeu, așa cum am subliniat întotdeauna. Astfel de reprezentări și imagini sunt create de oameni și aparțin, deci, psihologiei.»

C.G. Jung

Poziția lui Jung în problema religiei, una dintre cele mai interesante și mai nuanțate adoptate vreodată de un psiholog, a trezit numeroase discuții și controverse. Teologii l-au acuzat de «psihologism», iar psihologii și psihanaliștii de «misticism».

Asemeni lui Freud, Jung consideră religia ca pe rezultatul proiecției în cer a psihismului inconștient. Spre deosebire de Freud, care deriva religia din inconștientul personal (complexul patern) și o considera un fenomen trecător, o «iluzie», pe care știința o va risipi, Jung atribuie religiei perenitatea pe care o au arhetipurile inconștientului colectiv din care derivă, adică eternitate. Funcția religiei este nu numai perenă, ci și vitală, în măsura în care asigură, într-o formă simbolică, legătura dintre inconștientul colectiv și conștiință.

Dacă astfel de afirmații pot fi catalogate drept «mistice», va decide cititorul prin lectură proprie. După cum, aceeași lectură va decide dacă opțiunea lui Jung de a-și limita cercetarea doar la faptele accesibile psihologiei (simboluri și credințe religioase) poate fi calificată drept reducționism psihologic.

ISBN: 978-973-707-353-2

www.edituratrei.ro